رفعه
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف

الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي

المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

تحقيق

أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

المجلد الأول

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف
الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

تحقيق
أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
هاتف و فاكس : ٣٦٤٢٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤١ : (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق البريد : ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floor
Tel + Fax : 00 (961 1) -378541 - 366135 - 364398
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2972-4

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، وكما ينبغي لأسمائه الحسنى وصفاته العلى ووحدانيته، المحمود بكل لسان، المعبود في كل زمان، الذى لا يخلو من علمه مكان، ولا يشغله شان عن شان، جل عن الأشباه والأنداد، وتنزه عن الصاحبة والأولاد، ونفذ حكمه في جميع العباد، لا تمثله العقول بالتفكير، ولا تتوهمه القلوب بالتصوير، ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله المصطفى، ونبيه المجتبى، ورسوله المرتضى، خاتم الأنبياء، وإمام الأتقياء، وسيد المرسلين، وحبيب رب العالمين، صلى الله عليه وآله وأصحابه ومن سلك طريقه إلى يوم الدين.

وبعد: ففي ظل المتغيرات الاجتماعية والسياسية التى شهدتها معظم ديار المسلمين، وفى وسط حاجيات العصر المتواترة الذى نعيشه، بين صراع القوى الاقتصادية فى العالم، وفى خضم الزحام اليومى، كأثر مباشر لتأثير السلعة، وافتتان الجماعات والأفراد ببريق صنعها المتقن، وتحت إغراء عطرها وانسيابها، الحاملة فى طياتها مذاهب فكرية تشكك فى الإسلام، تحت اسم العلم، زاعمين أن الدين ينكر الحقائق العلمية ومعطياتها، مما أحدث فى العالم الإسلامى اضطرابًا وتفرقا، لم يعرف من قبل، فوجدنا ممن يزعم الإسلام من ينادى بفصل الدين عن الدولة، وعن السياسة، وعن الثقافة، بل وعن الحياة العامة، وحصره فى المساجد؛ لأنه بزعمهم لا يصلح، ولا يواكب هذه المتغيرات السريعة.

ومن فرط جهلهم وكفرهم، استدلوا على مذهبهم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أفلح الكفار فى تربية هؤلاء وجعلهم رموزًا صنعوا منهم أساتذة وعلماء ومفكرين، ينشرون أفكارهم الكفرية الخبيثة تحت عباءة الإسلام، فصاروا يدعون إلى الإسلام الجديد الذى يواكب العصر المستنير المتحضر، إسلام ليبرالى، أو اشتراكى، أو وطنى، إلى غير ذلك، فصاروا شوكة فى ظهر المسلمين، والطابور الخامس الذى ألحق بنا

الهزائم في كل الميادين، فهم القسيم المشترك بين المرتدين والمنافقين، **﴿إذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم﴾** [المنافقون: ٤]، وهؤلاء إحدى مهامهم وكبرياتها التي تربوا من أجلها هي تحريف وتبديل الكتاب والسنة.

ولقد فشل أعداء الإسلام قديمًا في تحريف الكلم عن مواضعه، وسيفشل أعداء اليوم؛ لأن الله حفظ كتابه، وقيد للسنة علماء أجلاء يذبون عنها ويبينون الصحيح من السقيم، والتحريف من التنزيل؛ لذا عمدوا إلى نوع آخر من التحريف، هو تحريف التأويل، **﴿يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله﴾** [آل عمران: ٧٨]، يأتون بالنصوص الصحيحة ثم يُأولونها على غير مرادها؛ لتكون لهم وهي عليهم؛ لأنها حق أرادوا بها باطل، وعلى الجانب الآخر انتفضت جماعات من الشباب لا ينقصهم الحماس أو حسن النية نحو رغبتهم في تشكيل انتمائهم للإسلام، والذب عنه بقدر الاستطاعة، بحيث يساهمون بهذا الانتماء في عمليات التنمية والتقدم ترتبط بهم وبدينهم وتعبر عن وجودهم الإسلامي وتعيد عبودية البشر لربهم، فيأتمرون بأمره وينتهون بنهيه، وقيام دولة الإسلام استهدافًا للأقوم والأكرم، وابتغاء وجه الله تعالى.

بيد أن هذه الانتفاضة نشأت وهي خالية الوفاض تقريبًا من رصيد إسلامي يعصمها من عدوان المذاهب الوافدة، ومن ضربات أعدائهم القاصمة، بالإضافة إلى افتقاد التصور الصحيح المؤدى إلى معايشة العصر، وقد تسبب في تفاقم تلك المشكلة قعود بعض الدعاة والعلماء، وعجز البعض الآخر عن تحمل العبء الجسيم لقيادة الأجيال المعصورة الراغبة في الاتجاه إلى الله والالتزام بشرعه، الأمر الذى دفع بعض الشباب إلى حمل عبء هذه الدعوة على عاتقهم دون أن يؤهل أغلبهم لذلك، فتارة يستنبطون أحكامًا شرعية دون المعرفة بطرق الاستنباط، وتارة ينقلون فتاوى الأموات التي لا تقوم بها حجة ولا يجوز العمل بها؛ وذلك لأمرين:

الأول: احتمال رجوعه عن رأيه إن كان حيًا مع ظهور ما هو أولى فيأخذ به، أو ظهور اجتهاد أولى بعد موته، ففي الحالين ينتقض الأول.

الثاني: قال الرازى: لا قول للميت؛ لأن الإجماع لا ينعقد على خلافه حيًا وينعقد على موته، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته. أ. هـ.

وهؤلاء الشباب مع كونهم من أصحاب النوايا الحسنة والمهمة العالية، إلا أنهم بين عامي ومقصر، وليس للمقصر أن يجازف بالاجتهاد، إذا ما تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها، أو بمعنى آخر أن يكون عالمًا منتصبًا للاجتهاد في باب دون باب، ويمنع من الاجتهاد؛ لأن المسألة في باب من الفقه ربما كان أصلها

في باب آخر منه، والمفروض حصول جميع ما يتعلق بعضها ببعض.

والاجتهاد لا يكون إلا بمجموع العلوم والفنون والقواعد الشرعية واللغوية وغير ذلك، وكلها سلسلة متكاملة الحلقات، إن تمت جاز لصاحبها الاجتهاد، وإن احتاج إلى البحث في بعض علومها.

وهذا هو الحكم في المقصر، فما بالك بالعامي الذي صار بين يوم وليلة مع إطلاق لحيته عالمًا ومفتيًا، الأمر الذي جعلهم يصعدون عقبة كئود زلت فيها أقدامهم فصاروا بين متوقفة وكفرة ومرجئة ودراويش يُحَكِّمون أهوائهم وأفكارهم التي جعلتهم يختلفون في الفروع، بل وفي الأصول الأمر الذي مكن منهم أعدائهم، وأضاع جهد المخلصين منهم ودمائهم وأعراضهم، نسأل الله العفو والسلامة.

كل ذلك دعانا إلى أن ندعو أنفسنا وإخواننا الذين يقومون بالذب عن دين الله، ندعو الحريصين على الإسلام، العاملين في حقله، أن يتعلموا هذا الفن الرفيع، والعلم الجامع المعروف بـ«أصول الفقه»، وذلك لمعرفة طريقة استنباط الأحكام من الأدلة، وكيفية استفادتها من مصادرها، سواء كانت كتابًا، أو سنة، أو قياسًا، أو إجماعًا، وبيان مراتب هذه الأدلة، وما الذي يقدم منها على الآخر، وبيان القطعي والظني، وبيان الطريقة التي ينهجها المجتهد عندما تتعارض ظواهر الأدلة، وبيان تفاوت دلالة الألفاظ من حيث العموم والخصوص، والمجاز والحقيقة، فالفقيه لا يمكنه الحصول على الأحكام الشرعية من منابعها الأصلية إلا إذا درس هذا العلم دراسة واعية مستفيضة، هذا إذا كان الفقيه مجتهدًا، أما إذا كان الفقيه مقلدًا لغيره، فإن الفائدة التي تعدو عليه من دراسة هذا الفن، هي معرفة المستندات التي استند عليها هذا المجتهد في استنباطه للأحكام، مما يبعثه على الإذعان له والاطمئنان إلى تقليده فيما ذهب إليه، والارتياح إلى العمل بما قال.

ونحن نقدم لإخواننا وأحبابنا العاملين في حقل الدعوة الإسلامية هذا المنتخب النفيس من تراثنا الإسلامي الحضاري، وهو كتاب: «جمع الجوامع» للإمام تاج الدين السبكي، وشرحه «تشنيف المسامع» للإمام بدر الدين الزركشي، نسأل الله الفهم والعمل بأحسن ما فيه، وأن يجعل عملنا هذا في ميزان حسناتنا، وأن يكون لنا في الدنيا ذكرًا، وفي الآخرة عوضاً وذخراً، آمين.

* * *

تعريف صاحب «جمع الجوامع»
الإمام تاج الدين السبكي

هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكي، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ، وقيل: في سنة ٧٢٨هـ، وقيل: في سنة

٧٢٩هـ، وذكر الزركلى أن سنة ٧٢٧هـ توافق سنة ١٣٢٧م، فتح عينيه على بيت يموج بالمعرفة، ورأى وفود العلماء وهى تنسل إلى مجلس أبيه ينهلون من علمه، فحفظ القرآن فى صغره، ثم أخذ عن والده أصول العربية والعقيدة والتشريع، سمع بمصر المقدسى وطبقته، ولما تولى أبوه منصب قاضى قضاة الشام، رحل معه إلى دمشق، وأتم دراسته على كبار المشايخ هناك، كابن أبى اليسر تمام، وزينب بنت الكمال.

وقرأ بنفسه على المزى، وكان أبوه يحب المزى، فيُثَبِّت فى قلبه عظمته ويحثه على ملازمته، ولازم الذهبى، فكان يمضى إليه كل يوم مرتين بكرة والعصر، وذلك لحب الذهبى للتاج وملاطفته إياه، وتخرج بتقى الدين بن رافع، وأخذ عن الشيخ أثير الدين أبى حيان، ومن مشايخه أيضًا شمس الدين بن النقيب، والأندرشى النحوى، وصالح بن المختار، ولم يكتف ابن السبكى بهؤلاء، وإنما اتجه إلى التحصيل بنفسه. قال ابن العماد: طلب بنفسه ودأب.

صار ابن السبكى أعظم رجال الأسرة المنوفية السبكية، فذاع صيته فى دولة المماليك، وتولى المناصب العلمية فى سن صغيرة، فقد أجازه شمس الدين بن النقيب، ولما مات ابن النقيب كان عمر تاج الدين ثمانى عشر سنة. قال عنه الحافظ شهاب الدين بن حجى: حصل فنونًا من العلم ومن الفقه والأصول، وكان ماهرًا فيه، والحديث والأدب، وبرع وشارك فى العربية، وكان له يد فى النظم والنثر، جيد البديهة، ذا بلاغة وطلاقة لسان وجرأة جنان، وذكاء مفرط، وذهن وقاد.

كان التاج عالمًا بعلم الكلام، يناقش قضايا العقيدة، إذ إنه كان أشعرى العقيدة، شافعى المذهب، ألف فيه الكثير، وجمع فتاوى والده، وله كثير من المسائل التى تفرد فيها برأى خاص أو ترجيح بعض الآراء على بعض.

تولى مناصب عديدة من التدريس والقضاء وغير ذلك، صنف الكثير فى العلوم النقلية والعقلية، منها: الأشباه والنظائر فى الفروع الفقهية - أوضح المسالك فى المناسك - ترشيح الترشيح فى أصول الفقه - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب - جلب حلب - جزء فى الطاعون - مصنف فى علم الألغاز - قواعد الدين وعمدة الموحدين - الفتاوى - طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى - معيد النعم ومبيد النقم - جمع الجوامع فى أصول الفقه، والذى نحن بصدده، وغير ذلك من مؤلفاته النافعة التى تدل على غزارة علمه ورسوخ قدمه وسعة إطلاعه، فكانت حياته مليئة بالإنتاج العلمى الذى جعله من الأئمة باعتراف معاصريه ومن جاءوا بعده، مع قصر حياته التى بلغت نحو أربعة وأربعين عامًا. توفى ليلة الثلاثاء سابع ذى الحجة سنة ٧٧١هـ، ودفن بسفح قاسيون شمالى دمشق شهيدًا بالطاعون، نحسبه كذلك ولا نزكى على الله أحدًا، رحمه

الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته.

من تلاميذ ابن السبكى: ابن سند، مفتاح الزينى، عبد المؤمن الماردانى، وبرهان الدين إبراهيم بن عسكر، وشرف الدين البغدادى، وعمران الجلجلونى، وأمين الدين وغيرهم.

* * *

تعريف «جمع الجوامع» ومنهجه

«جمع الجوامع» كتاب فى أصول الفقه مشتمل على مقدمات وسبعة كتب، افتتحه المصنف بقوله: نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها. وقال بعد الحمد والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ: ونضرع إليك فى منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع الآتى من فن الأصول بالقواعد القواطع، البالغ من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوى الجد والتشمير، الوارد فى زهاء مائة مصنف منهلاً يروى ويمير. انتهى.

ثم قال فى الخاتمة: وقد تم جمع الجوامع علمًا، المسمع كلامه آذانًا صمًا، الآتى من أحاسن المحاسن بما ينظره الأعمى، بجموعًا جموعًا، وموضوعًا لا مقطوعًا فضله ولا ممنوعًا، ومرفوعًا عن همم الزمان مدفوعًا، فعليك بحفظ عباراته لاسيما ما خالف فيه غيره، وإياك أن تبادر بإنكار شىء منه قبل التأمل والفكرة، أو أن تظن إمكان اختصاره، ففى كل ذرة درة، فربما ذكرنا الأدلة فى بعض الأحايين، إما لكونها مقررة فى مشاهير الكتب على وجه لا يبين، أو لغرابة، أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين، وربما أفصحنا بذكر أرباب الأقوال، فحسبه الغبى تطويلاً يؤدى إلى الملال، وما درى أنا إنما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهمم العوال، فربما لم يكن القول مشهورًا عمن ذكرناه، أو كان قد عزى إليه على الوهم سواه، أو غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه، بحيث أنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر، وروم النقصان متعذر، اللهم إلا أن يأتى رجل مبذر مبتر، فدونك مختصرًا بأنواع المحامد حقيقًا، وأصناف المحاسد خليقًا، جعلنا الله به مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء، وحسن أولئك رفيقًا. انتهى.

* * *

محتويات جمع الجوامع

كما سبق بيانه، فإن جمع الجوامع يحتوى على مقدمات، وسبعة كتب نذكرها بشىء يسير من التفصيل، وبالله التوفيق:

١ - المقدمات: ذكر فيها تعريف الأصول والفقه، والحكم الشرعى وأقسامه، والمسائل المتعلقة بكل ركن من أركانه: الحكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به.

٢ - الكتاب الأول: تكلم فيه عن القرآن الكريم، تناول موضوع القراءات السبع، ثم

الألفاظ، والمنطوق، والمفهوم، والعام، والخاص، والمجمل، والمبين، والناسخ، والمنسوخ.

٣ – الكتاب الثانى: تكلم فيه عن السنة وتقسيمها، والأخبار وتقسيمها، والصحابى.

٤ – الكتاب الثالث: فى الإجماع.

٥ – الكتاب الرابع: فى القياس.

٦ – الكتاب الخامس: فى استدلال الأدلة التى هى ليست بنص، ولا إجماع، ولا قياس، كالاستقراء، والاستصحاب، وقول الصحابى، والاستحسان، وغير ذلك مما اختلف فيه.

٧ – الكتاب السادس: فى التعاديل والتراجيح بين الأدلة عند تعارضها، والأمور التى يحصل بها الترجيح عند التعارض.

٨ – ثم تكلم عن المجتهد وشروطه والاجتهاد، ثم المقلد فى الفروع والأصول، وقد أفاض فى مسألة التقليد فى أصول الدين مبينًا حكم المقلد متابعًا فى ذلك ومتأثرًا بعقيدته الأشعرية.

٩ – ثم ختم «جمع الجوامع» بخاتمة صوفية.

نخلص من ذلك بأن الإمام تاج الدين السبكى أشعرى الأصول، شافعى الفروع، صوفى فتنوع.

* * *

تعريف صاحب تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع
الإمام الزركشى

هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، وقيل: ابن عبد الله بن بهادر، أبو عبد الله، بدر الدين المصرى، التركى، الشافعى، الزركشى، المنهاجى، المصنف، ولد فى مصر سنة ٧٤٥هـ، كان أبوه من الأتراك مملوكًا لبعض الأكابر، فتعلم فى صغره صنعة الزركش، وعنى بالاشتغال بالعلم فى صغره، لازم حلقات العلم فى سن الحداثة، وتفقه بمذهب الشافعى، حفظ كتاب المنهاج فى الفروع، ولذلك سمى المنهاجى، وتتبع مجالس الفقهاء والعلماء والمحدثين، حتى صار إمامًا، أهلاً للإفتاء والتدريس، شهد له الجميع بالفضل والعلم وحسن الخلق والتواضع والزهد.

أخذ عن جماعة، منهم: الشيخ جمال الدين الإسنوى، فلازمه وتخرج به فى الفقه، والشيخ سراج الدين البلقينى، ولما ولى البلقينى قضاء الشام استعار منه نسخته من «الروضة» مجلدًا بعد مجلد، فعلق هوامشها من الفوائد، فهو أول من جمع حواشى «الروضة» للبلقينى.

ولى الإمام الزركشى مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى، وكان منقطعًا فى منزله، لا يتردد إلى أحد إلا إلى سوق الكتب، وإذا حضره لا يشترى شيئًا، وإنما يطالع فى حانوت الكتبى طول نهاره، ومعه ظهور أوراق يعلق فيها ما يعجبه، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه، وكان خطه ضعيفًا جدًا، قل من يحسن استخراجه، وعلى الرغم من ذلك، فقد كتب بخطه ما لا يحصى لنفسه ولغيره، وكان له باع فى الأدب واللغة، بجانب الأصول والفقه والحديث والتفسير، كان عفيف النفس زاهد يلبس الخلق من الثياب ويرضى بالقليل من الزاد، لا ينشغل عن العلم بمطالب الدنيا، رضى الخلق، محمود الخصال، عذب الشمائل، متواضعًا رقيقًا، قابل بدمشق الحافظ ابن كثير وأخذ عنه، وله مشايخ غير ما ذكرنا. ومن تلاميذه: ابن حجى، شمس الدين البرمادى، الشمنى، الطنباوى.

ومن مصنفاته الكثيرة التى لقب من أجلها بالمصنف: البرهان فى علوم القرآن، كتاب فى التفسير وصل فيه إلى سورة مريم، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، التذكرة فى الأحاديث المشهورة، التعليق على عمدة الأحكام، تعليقه على علوم الحديث، وغير ذلك كثير، وما نحن بصدده هنا، وهو تشنيف المسامع بجمع الجوامع.

توفى الإمام الزركشى سنة ٧٩٤هـ، والإمام الزركشى كان كالإمام ابن السبكى، أشعرى الأصول، شافعى الفروع، تظهر عليه بجلاء علامات التصوف، وأيضًا لم يعش أكثر من ٤٩ عامًا.

* * *

تعريف «تشنيف المسامع» ومنهجه

كتاب تشنيف المسامع بجمع الجوامع، هو شرح كتاب جمع الجوامع لتاج الدين السبكى، كما أشرنا من قبل، وهو للإمام الزركشى محمد بن بهادر بن عبد الله، التزم فى هذا الشرح بالأبواب والموضوعات الواردة فى متن جمع الجوامع، وقد بين الإمام الزركشى فى مقدمة هذا الكتاب على ما سيأتى إن شاء الله، منهجه فى هذا الشرح، فليراجع فى موضعه لعدم الإطالة.

وقد رجع الزركشى فى تأليفه لهذا الكتاب إلى مصارد كثيرة جدًا، سوف تمر عليك خلال دراستك للكتاب، والله الموفق.

* * *

خاتمــة

١ ـ كتاب «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» الذي بين يديك منسوخ من النسخة الأصلية، كتبت بقلم نسخ في سنة ٨٤٩ هـ بخط الشيخ أحمد بن عثمان بن داود السعدي، وتقع في ٣٠٠ ورقة مسطرتها ٢٩ سطراً، ومتوسط عدد الكلمات حوالى ١٣ كلمة في السطر، هذه النسخة موجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٧٩ أصول فقه، رقم ميكروفيلم ١٣٩٢٨.

٢ ـ إضافة إلى النسخة المخطوطة، اعتمدنا النسخة الوحيدة المطبوعة للكتاب في القاهرة، كأصل آخر واستفدنا منها كثيراً؛ فجزى الله تعالى ناشري ومحققي هذه المطبوعة خير الجزاء للجهد الذي بذلوه.

٣ ـ الخط المكتوب به المتن في المخطوطة يختلف في لونه عن لون خط الشرح، مما جعلني أرمز للشرح بحرف (ش) وللمتن بحرف (م) وذلك للتمييز بينهما.

٤ ـ تم تخريج الأحاديث من مصادرها دون التعرض للجرح والتعديل إلا في القليل النادر، وذلك لسببين: الأول: أن أغلبها بين الصحيح والحسن. الثاني: اكتفائنا بأقوال رواة الحديث وتحقيقاتهم، كقول الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

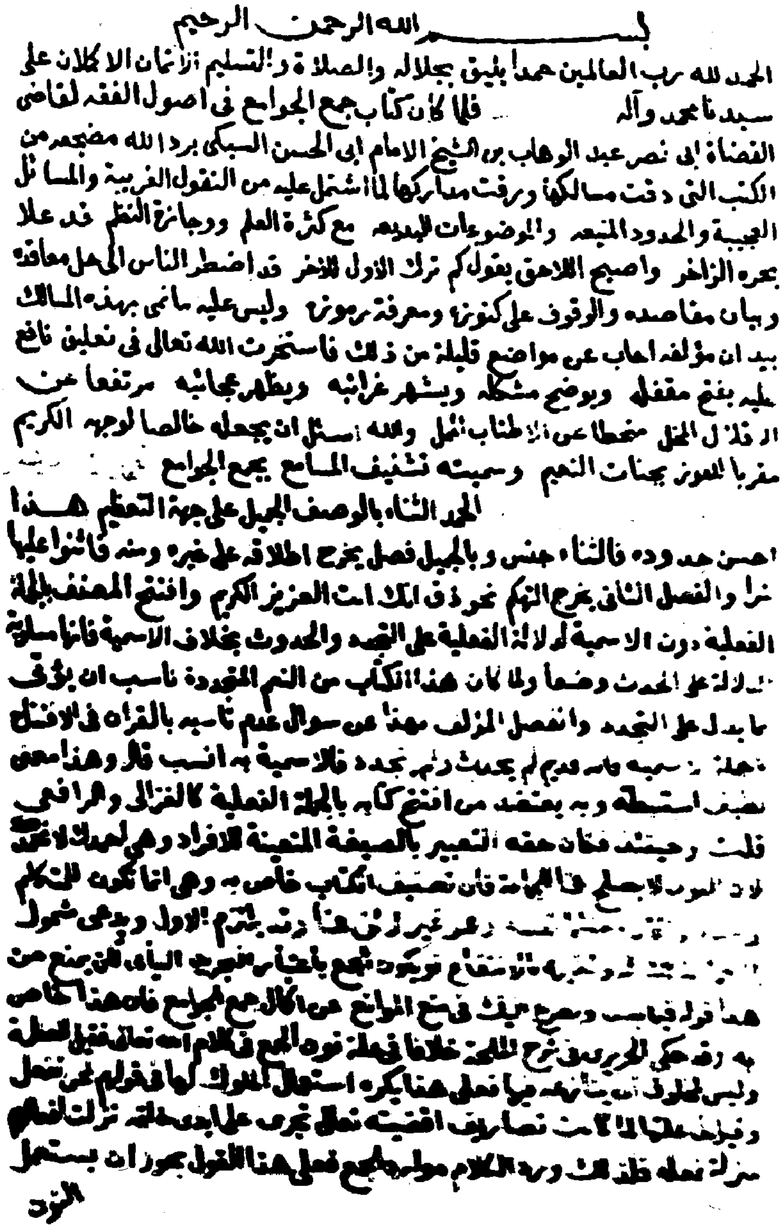
٥ ـ تم تخريج الآيات القرآنية، وكذلك قمت بترجمة للأعلام الواردة لمعرفة حالهم بتصرف غير مخل.

٦ ـ علقت على بعض المسائل الأصولية إما موضحاً أو وضع زيادة لم توجد بالشرح، أو مناقشاً، وعزوت أغلبها لبعض كتب الأصول الأخرى، وأهمها بل عمدتي هو كتاب إرشاد الفحول، ولم أحيل أي مسألة تحتاج إلى بحث أو نقاش إلى مصادر أخرى، لعقم هذا المسلك في التحقيق، بل استخرجت ما يحتاج إلى إيضاح أو إضافة أو نقاش من مصدره بنصه، أو بتصرف غير مخل، أو بقولي وهو قليل، ووضعته بالمكان الخاص بالتحقيق.

٧ ـ المصادر التي اعتمدت عليها في ترجمة الإمامين: تاج الدين السبكي، ومحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، هي: شذرات الذهب (١٦/ ٢٢١)، (٦/ ٣٣٥)، البداية والنهاية (١٤/ ٢٩٥)، طبقات الشافعية الكبرى (١٠/ ٣٩٥)، وكشف الظنون (٢/ ١٨٥٥)، الأعلام للزركلي (٤/ ١٨٤)، البدر الطالع (١/ ٤١٠)، الدرر الكامنة (٤/ ١٧)، وغيرها.

هذا، واسأل الله عز وجل، السميع البصير العليم القدير، أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي، وكفارة لسيئاتي، وأن يجعله لي ذخراً في الآخرة، وأن يجعله خالصاً لوجهه، وأن يعفو عن ما فيه من ذلل لمؤلفه وشارحه ومحققه، وكل من شارك في إخراجه وحفظه، وصلى اللهم على محمد وآله وأصحابه وأهل طريقته المتمسكين بسنته، وسلم تسليماً كثيراً، آمين.

محققه: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين حمدا يليق بجلاله والصلاة والتسليم الأتمان الأكملان على
سيدنا محمد وآله فلما كان كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه لقاضي
القضاة أبي نصر عبد الوهاب ابن الشيخ الإمام أبي الحسن السبكي برد الله مضجعه من
الكتب التي دقت مسالكها ورقت مداركها لما اشتمل عليه من النقول الغريبة والمسائل
العجيبة والحدود المنيعة والموضوعات البديعة مع كثرة العلم وجامع النظم فقد علا
بحره الزاخر وأصبح اللاحق يقول كم ترك الأول للآخر قد اضطر الناس إلى حل معاقده
وبيان مقاصده والوقوف على كنوزه ومعرفة رموزه وليس عليه ما يفي بهذه المسالك
بيد أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من ذلك فاستخرت الله تعالى في تعليق نافع
عليه يفتح مقفله ويوضح مشكله ويشهر غرائبه ويظهر عجائبه مرتفعا عن
الإخلال المخل منحطا عن الإطناب الممل والله أسأل أن يجعله خالصا لوجهه الكريم
مقربا للفوز بجنات النعيم وسميته تشنيف المسامع بجمع الجوامع [illegible]
الحمد الثناء بالوصف الجميل على جهة التعظيم هذا
أحسن حدوده فالثناء جنس وبالجميل فصل يخرج الإطلاق على غيره ومنه فأثنوا عليها
شرا والفصل الثاني يخرج التهكم نحو ذق إنك أنت العزيز الكريم وافتتح المصنف بالجملة
الفعلية دون الاسمية لدلالة الفعلية على التجدد والحدوث بخلاف الاسمية فإنها مسلوبة
الدلالة على الحدث وضعا ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة ناسب أن يؤتى
ما يدل على التجدد وانفصل المؤلف بهذا عن سؤال عظيم تأسيه بالقرآن في الافتتاح
بجملة [illegible] ناسبه [illegible] قديم لم يحدث [illegible] تجدد فالاسمية به أنسب قال وهذا معنى
لطيف استنبطه وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالغزالي والرافعي
قلت وحينئذ فكان حقه التعبير بالصيغة المنبئة للأفراد [illegible]
[illegible] تصنيف الكتاب خاص به وهي إنما تكون [illegible]
[illegible] الأول [illegible]
[illegible]
هنا قوله فناسب وصرح حيث فتح الموانع عن الكلام جمع الجوامع فإنه هنا خاص
به [illegible] شرح الملحة خلافا [illegible] نون الجمع في كلام الله تعالى [illegible]
وليس [illegible] استعمال الملوك [illegible]
[illegible]
منزلة [illegible] ورد الكلام [illegible] هذا القول بجواز أن يستعمل
النون

صورة الصفحة الأولى من المخطوط

النون كل من لا يباشر العمل بنفسه، فاما قول العالم نحن نشرح ونحن نبين فمفرح
له لانه يخبر بنون الجمع عن نفسه واصل مقالته انتهى وذكر ابن السيد في الاقتضاب
نحوه وزاد فيه وجها آخر وهو ان الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة
وينزل منزلة عدد كثير في فضله وعقله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لابي سفيان
كل الصيد في جوف الفرا والزمخشري استفتح المفصل بالجملة الفعلية والكشاف بالاسمية
لان النعمة التي ذكرها في المفصل خاصة به وفي الكشاف عامة وفي التعبير بالمضارع
فائدة اخرى فان التجدد في الماضي معناه الحصول وفي المضارع معناه الاستمرار
يعني ان من شأنه ان يتكرر ويقع مرة بعد اخرى كما قال الزمخشري عند قوله تعالى
الله يستهزئ بهم واما اللهم فلا خلاف كما قاله ابن السيد ان المراد به يا الله وان الميم
زائدة ليست باصل في الجملة ثم اختلفوا بعد ذلك في هذه الميم على ثلاثة مذاهب
فذهب سيبويه والبصريون الى انهم زادوا الميم في آخره عوضا من حرف النداء ولهذا
لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة
محذوفة والتقدير يا الله امنا بخير اي اقصدنا ثم حذف للاختصار ولكثرة
الاستعمال ورد بعدم اطراد هذا التقدير في اكثر المواضع ولذا قالوا اللهم ان كان هذا
هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولو كانت
الميم عوض امنا لما احتاج الشرط الى جواب لان الفعل يكون الجواب وهو امنا والثالث
ان الميم زائدة للتعظيم والتفخيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت في زرقم لشدة الزرقة
وابنم في الابن قال ابن السيد وهذا غير خارج عن مذهب سيبويه لانه لا يمنع ان
تكون للتعظيم وان تكون عوضا من حرف النداء كما ان التاء في قولنا تالله بدل من الواو
وفيها زيادة معنى التعجب قال وهذا القول احسن الاقوال وذكر ابن ظفر في اول شرح
المقامات ان الله للذات والميم للصفات فجمع بينها ايذانا بالسؤال بجميع اسمائه
وصفاته وقواه بعضهم واحتج بقول الحسن البصري اللهم مجمع الدعاء وقول النضر
ابن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع اسمائه وكانه قال يا الله الذي له الاسماء
الحسنى ولهذا قيل انه اسم الله الاعظم وبذلك يظهر لنا حسن ابتداء المصنف بها
وترك ... على نعم التكثير فيها التعظيم بدليل الوصف وعلى اما التعليل على انها تكون
او عليا بالاستعمال لما فيه من الاشارة الى تفخيم الحمد لكن الاستعمال على انه
غير مناسب وكان الاحسن تجنبها هنا فانها انما تستعمل في جانب النقمة وترك
في جانب النعمة واستعمالات القرآن والسنة على ذلك وفي الحديث كان اذا راى ما يكره
قال الحمد لله على كل حال واذا راى ما يحبه قال الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات واما

صورة الصفحة الثانية من المخطوط


ليكلام لم يبلغه حاله كان فتنة عليه وعلى سامعه ومن لم يكن عله من حاله
فهو ناقل

يا واعظ الناس قد اصبحت متهما ... تعيب فيهم امورا انت تاتيها
يا كاسي الناس من عري وعورته ... للناس بادية ما ان تواريها

وانا اسال الله تعالى المنة بكل ما يقربني اليه ويجمعني عليه مقرونا بالعوافي في الدارين
برحمتك يا ارحم الراحمين ووافق الفراغ بحمد الله تعالى لتعليقه في اليوم المبارك
يوم الاربعا الرابع عشر من شهر جمادى الاول من شهور سنة تسع واربعين وثمانمائة
من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والتسليم والبركات والتكريم وعلى
اله وصحبه اجمعين وذلك بالمدرسة الصلاحية بالقدس الشريف على يد العبد
الفقير المعترف بالتقصير الراجي عفو ربه الكريم احمد بن عطا
ابن داود السعدي لطف الله به وعفى عنه وغفر له
ولوالديه ولجميع المسلمين والحمد لله رب
العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل
ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي
العظيم

صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين[١]، حمدًا يليق بجلاله، والصلاة والتسليم الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وآله، أما بعد: فلما كان كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه لقاضي القضاة أبي نصر عبد الوهاب ابن الشيخ الإمام أبي الحسن السبكي، برد الله مضجعه، من الكتب التي دقت مسالكها، ورقت مداركها، لما اشتمل عليه من النقول الغريبة، والمسائل العجيبة، والحدود المنيعة، والموضوعات البديعة، مع كثرة العلم، ووجازة النظم، قد علا بحره الزاخر، وأصبح اللاحق يقول: كم ترك الأول للآخر، قد اضطر الناس إلى حل معاقده، وبيان مقاصده، والوقوف على كنوزه، ومعرفة رموزه، وليس عليه ما نمى بهذه المسالك، بيد أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من ذلك، فاستخرت الله تعالى في تعليق نافع عليه، يفتح مقفله، ويوضح مشكله، ويشهر غرائبه، ويظهر عجائبه، مرتفعًا عن الإقلال المخل، منحطًا عن الإطناب الممل، والله أسأل أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، مقربًا للفوز بجنات النعيم، وسميته: تشنيف[٢] المسامع بجمع الجوامع.

(م): نحمدك[٣] اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها.

(ش)[٤]: الحمد: الثناء بالوصف الجميل على جهة التعظيم، هذا أحسن حدوده،

---

(١) أي بكل اسم من أسماء الذات الأعلى الموصوف بكمال الإنعام وما دونه أو بإرادة ذلك لا بشيء من غيرها وحده أو معها.
أبتدئ ملتبسًا متبركًا أو مستعينًا، ولم يقتصر المؤلف على البسملة مع أنها تتضمن نسبة الجميل إليه تعالى على الوجه المخصوص، بل تابع بالحمد والثناء على الله عز وجل، والصلاة والسلام على النبي ﷺ. انتهى.

(٢) شنف، يقال له: أشنف له شنفًا: فطن، وشنفت فطنت، ويقال: شنف الآذان بكلامه، أي أمتعها به، وشنف كلامه زينه، لسان العرب (٩/١٨٣، ١٨٤).

(٣) هنا بداية متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي، وسوف نميزه عن الشرح بوضع حرف (م) مع بداية كل فقرة من المتن.

(٤) (ش): وضعنا قبل كل فقرة من الشرح المعروف بتشنيف المسامع للإمام الزركشي حرف=

فـ«الثناء» جنس، وبـ«الجميل» فصل يخرج إطلاقه على غيره، ومنه: «فأثنوا عليها شرًا»[(١)]، والفصل الثانى يخرج التهكم، نحو: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ [الدخان: ٤٩]، وافتتح المصنف بالجملة الفعلية دون الاسمية؛ لدلالة الفعلية على التجدد والحدوث، بخلاف الاسمية، فإنها مسلوبة الدلالة على الحدوث وضعًا، ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة، ناسب أن يؤتى بما يدل على التجدد، وانفصل المؤلف بهذا عن سؤال عدم تأسيه بالقرآن فى الافتتاح بالجملة الاسمية، فإنه قديم لم يحدث ولم يتجدد، فالاسمية به أنسب[(٢)]، قال: وهذا معنى لطيف استنبطته، وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالغزالى[(٣)]، والرافعى[(٤)].

قلت: وحينئذ، فكان التعبير بالصيغة المتعينة للإفراد، وهى: «أحمدك»، لا «نحمدك»؛

=(ش) بين قوسين للدلالة عليه.

(١) هذا جزء من الحديث الشريف المتفق عليه، ولفظه: عن أنس رضى الله عنه قال: مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرًا، فقال النبى ﷺ: «وجبت»، فمروا بأخرى فأثنوا عليها شرًا، فقال النبى ﷺ: «وجبت»، فقال عمر بن الخطاب، رضى الله عنه: ما وجبت؟ فقال: «هذا أثنيتم عليه خيرًا فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرًا فوجبت له النار، أنتم شهداء الله فى الأرض». رياض الصالحين للنووى، باب ثناء الناس على الميت (ص٣٢٨)، مسند الإمام أحمد (٣/٢٨١).

(٢) قلت: والجملة الاسمية أنسب؛ لأنها تضمن نسبة الجميل إليه تعالى على الوجه المخصوص، إلا أن الإمام السبكى بدأ بالفعلية للحديث الذى رواه أبو هريرة: «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو أقطع». رواه أبو داود والبيهقى فى السنن الكبرى.
انظر: كشف الخفاء (٢/١١٩)، فيض القدير (٥/١٣).

(٣) هو: الإمام الجليل حجة الإسلام محمد بن محمد الطوسى أبو حامد الغزالى، ولد سنة ٤٥٥هـ بطوس، وتوفى سنة ٥٠٥هـ، له مصنفات كثيرة، منها: المستصفى، والمنخول، وشفاء العليل فى الأصول، وفى الفقه: الوجيز والوسيط، وله أيضًا المنقذ من الضلال، وإحياء علوم الدين، وغير ذلك.
انظر: طبقات الشافعية (٤/١٠١)، الوافى بالوفيات (١/٢٧٤)، النجوم الزاهرة (٥/٢٠٣).

(٤) هو: أبو القاسم عبد الحكيم بن محمد بن عبد الكريم الرافعى القزوينى، ولد سنة ٥٥٧هـ، متضلع فى الفقه والأصول والتفسير والحديث. قال عنه السبكى: أنه وجد الفقه ميتًا فأحياه، وكان ورعًا زاهدًا تقيًا، من شيوخه أبوه، وأبو حامد عبد الله العمرانى، والخطيب حامد بن محمود، والحافظ أبو العلاء الحسن الهمدانى، ومن تلاميذه: الحافظ عبد العظيم المنذرى.
من مصنفاته: الشرح الكبير، العزيز، شرح الوجيز للغزالى، شرح مسند الشافعى، الأمالى الشارحة على مفردات الفاتحة. توفى سنة ٦٢٣هـ.
انظر: طبقات السبكى (٥/١١٩)، الأعلام (٤/٥٥).

لأن النون لا تصلح هنا للجماعة، فإن تصنيف الكتاب خاص به، وهى إنما تكون للمتكلم وحده إذا كان معظمًا نفسه، وهو غير لائق هنا، وقد يلتزم الأول ويدعى شمول النعمة بذلك له ولغيره بالانتفاع، أو يكون الجمع باعتبار التجريد البيانى، لكن يمنع من هذا قوله فيما بعد: ونضرع إليك فى منع الموانع، عن إكمال «جمع الجوامع»، فإن هذا خاص به، وقد حكى الحريرى[١] فى «شرح الملحة» خلافًا فى علة النون الجمع فى كلام الله تعالى، فقيل: للعظمة، وليس لمخلوق أن ينازعه فيها، فعلى هذا يكره استعمال الملوك لها فى قولهم: نحن نفعل، وقيل فى علتها: لما كانت تصاريف أقضيته تعالى تجرى على أيدى خلقه، نزلت أفعالهم منزلة فعله، فلذلك ورد الكلام موارد الجمع، فعلى هذا القول يجوز أن يستعمل «النون» كل من لا يباشر العمل بنفسه، فأما قول العالم: نحن نشرح، ونحن نبين، فمفسوح له؛ لأنه يخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته. انتهى.

وذكر ابن السيد[٢] فى «الاقتضاب» نحوه، وزاد فيه وجهًا آخر، وهو أن الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة، وينزل منزلة عدد كثير فى فضله وعلمه؛ ولهذا قال ﷺ لأبى سفيان: «كل الصيد فى جوف الفرا»[٣].

---

(١) هو: الرئيس أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى، عالم أديب لغوى متمرس، صاحب جاه، ولد سنة ٤٤٦هـ. من شيوخه: ابن نضال المجاشعى، وأبو إسحاق. من مصنفاته: المقامات، ملحة الإعراب، وله ديوان شعر. توفى سنة ٥١٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان (١٥٧/٢)، شذرات الذهب (٥٥/٤).

(٢) هو: الأديب النحوى اللغوى المشارك فى أنواع العلوم أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى، ولد فى مدينة بطليوس سنة ٤٤٤هـ. من مصنفاته: الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب، المثلث فى اللغة، شرح سقط الزند لأبى العلاء المعرى، شرح موطأ مالك. توفى سنة ٥٢١هـ ببلنسية موطن إقامته.
انظر: وفيات الأعيان (٩٦/٣)، شذرات الذهب (٦٤/٤).

(٣) هذا جزء من حديث مرسل رواه العسكرى والرامهرمزى واللفظ له: عن نصر بن عاصم الليثى قال: أذن رسول الله ﷺ لقريش، وأخّر أبا سفيان، ثم أذن له، فقال: ما كدت أن تأذن لى حتى كدت أن تأذن لحجارة الجلهمتين قبلى، فقال: «وما أنت وذاك يا أبا سفيان، إنما أنت كل الصيد فى جوف الفرا»، وعند العسكرى، قال: «فى جوف أو جنب».
انظر: أمثال الحديث للرامهرمزى (ص١٨٥)، كشف الخفاء (١٢١/٢).
و«كل الصيد فى جوف الفرا» بغير همز؛ لأنه مثل والأمثال موضوعة على الوقف، أى كلّ دونه، وهذا المثل يضرب لمن يفضل على أقوام، ولما يغنى عن غيره، انظر: القاموس=

والزمخشري[1] استفتح «المفصل» بالجملة الفعلية، و«الكشاف» بالاسمية؛ لأن النعمة التي ذكرها في «المفصل» خاصة به، وفي «الكشاف» عامة، وفي التعبير بالمضارع فائدة أخرى، فإن التجدد في الماضي معناه الحصول، وفي المضارع معناه الاستمرار، يعني أن من شأنه أن يتكرر ويقع مرة بعد أخرى، كما قاله الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿**الله يستهزئ بهم**﴾ [البقرة: ١٥١].

وأما «اللهم»، قال خلاف، كما قاله ابن السيد، أن المراد به: يا الله، وأن الميم زائدة، ليست بأصل في الجملة، ثم اختلفوا بعد ذلك في هذه «الميم» على ثلاثة مذاهب، فذهب سيبويه[2] والبصريون إلى أنهم زادوا «الميم» في آخره عوضًا عن حرف النداء؛ ولهذا لا يجمع بينهما؛ لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض.

وقال الكوفيون: «الميم» عوض عن جملة محذوفة، والتقدير: يا الله أمنا بخير، أي: اقصدنا، ثم حذف؛ للاختصار ولكثرة الاستعمال، ورد بعدم اطراد هذا التقدير في أكثر المواضع، قال تعالى: ﴿**وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم**﴾ [الأنفال: ٣٢]، ولو كانت «الميم» عوض «أمنا»، لما احتاج الشرط إلى جواب؛ لأن الفعل يكون الجواب، وهو أمنا.

والثالث: أن «الميم» زائدة للتعظيم والتفخيم؛ لدلالتها على معنى الجمع، كما زيدت في: زرقم؛ لشدة الزرقة، وابنم، في الابن. قال ابن السيد: وهذا غير خارج عن مذهب سيبويه؛ لأنه لا يمنع أن تكون للتعظيم، وأن تكون عوضًا عن حرف النداء، كما أن «التاء» في قولنا: تالله، بدل من «الباء» وفيها زيادة معنى التعجب، قال: وهذا القول أحسن الأقوال، وذكر ابن ظفر[3] في أول «شرح المقامات»: أن «الله» للذات، و«الميم»

=المحيط (٢٣/١).

(١) الزمخشري: هو أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد جار الله، ولد بزمخشر سنة ٤٦٧هـ، قرية من قرى خوارزم فنسب إليها، كان إمام عصره بغير مدافع تسير إليه الرحالة. من مصنفاته: الكشاف، والمفصل، والفائق، والمستقصى، ورءوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية، انظر: وفيات الأعيان (١٦٨/٥).

(٢) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر، إمام النحاة، سيبويه، أبو بشر، أول من بسط علم النحو، ولد سنة ١٤٨هـ، وسيبويه بالفارسية: رائحة التفاح. من شيوخه: الخليل بن أحمد، وعيسى بن عمرو، ويونس بن حبيب. ومن تلاميذه: الأخفش الأوسط (سعيد)، وقطرب، والجرمي، ومن مصنفاته: الكتاب، وهو مصدر لجميع كتب النحو، توفي بالأهواز شابًا عام ١٨٠هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٩٥/١٢)، بغية الوعاة (٢٣٩/٢)، الأعلام (٨١/٥).

(٣) هو: محمد بن عبد الله أبو محمد بن محمد بن ظفر الصقلي، المكي، حجة الدين، مفسر أديب،=

للصفات، فجمع بينهما، إيذانا بالسؤال بجميع أسمائه وصفاته، ورواه بعضهم واحتج بقول الحسن البصرى[1]: اللهم مجمع الدعاء، وقول النضر بن شميل[2]: من قال: اللهم، فقد دعا الله بجميع أسمائه، وكأنه قال: يا الله الذى له الأسماء الحسنى؛ ولهذا قيل: إنه اسم الله الأعظم، وبذلك يظهر أيضًا حسن ابتداء المصنف بها.

وقوله: «على نعم»، التنكير فيها للتعظيم بدليل الوصف، و«على» إما للتعليل على رأى الكوفيين، أو على بابها للاستعلاء؛ لما فيه من الإشارة إلى تفخيم الحمد، لكن الاستعلاء على النعمة غير مناسب، وكان الأحسن تجنبها هنا، فإنها إنما تستعمل فى جانب النقمة، وتترك فى جانب النعمة، واستعمالات القرآن والسنة على ذلك، وفى الحديث كان إذا رأى ما يكره قال: «الحمد لله على كل حال»، وإذا رأى ما يعجبه قال: «الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات»[3].

وأما قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [الحج: ٣٧]، فلما كان فى ذلك حل من استعلاء التكبير برفع الصوت، و«النعم» جمع نعمة، وهى اليد والصنيعة والمنة،

-ناظر، نحوى، لغوى، فقيه، فرضى، ولد فى صقلية، ونشأ بمكة وتنقل فى البلاد، فدخل المغرب، وجال فى أفريقية والأندلس وعاد إلى الشام فاستوطن حماة، توفى عام ٥٦٥هـ. صنف الكثير، منها: ينبوع الحياة فى تفسير القرآن، سلوان المطاع فى عدوان الأتباع، القواعد والبيان فى النحو، وغير ذلك.

انظر: بغية الوعاة (١/١٤٢)، الأعلام (٦/٢٣٠).

(١) هو: الحسن بن يسار البصرى، أبو سعيد، إمام أهل البصرة، المجمع على جلالته فى كل فن، وهو من سادات التابعين وفضلائهم، جمع الزهد والورع والعبادة، من أشهر كتبه: تفسير القرآن الكريم، توفى سنة ١١٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (١/١٣٦)، وفيات الأعيان (٢/٦٩).

(٢) هو: الحسن بن النضر بن شميل بن خرشة بن يزيد بن كلثوم المازنى التميمى، البصرى، أديب، نحوى، لغوى، شاعر، محدث، فقيه، ولد بمرو عام ١٢٢هـ، ونشأ بالبصرة، أخذ عن الخليل بن أحمد، وأقام بالبادية زمنًا طويلاً، فأخذ عن فصحاء العرب، وعاد إلى مرو فولى قضائها، واتصل بالمأمون العباسى فقربه وأكرمه، من مصنفاته: الصفات فى اللغة، غريب الحديث، الشمس والقمر. توفى سنة ٢٠٣هـ، وقيل: ٢٠٤هـ.

انظر: بغية الوعاة (٢/٣١٦)، وفيات الأعيان (٥/٣٩٧).

(٣) الحديث رواه ابن ماجه عن عائشة، رضى الله عنها، قالت: كان رسول الله ﷺ إذا رأى ما يحب قال: «الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات»، وإذا رأى ما يكره قال: «الحمد لله على كل حال»، كذا بهذا اللفظ، رواه أبو داود فى مراسيله، فى كتاب المراسيل (٣٨١)، وانظر: الأذكار للنووى (ص٢٨٤).

وما أنعم به عليك، قاله الجوهرى[١]. والمراد هنا الجميع، و«يؤذن» بمعنى يعلم، يقال: آذنتك بالشيء، أعلمتكه، وفسره الراغب[٢] بالعلم الذى يتوصل إليه بالسماع، لا مطلق العلم[٣]، و«الازدياد» أبلغ من الزيادة، كما أن الاكتساب أبلغ من الكسب، وهو أخذ الشيء بعد الشيء، و«الدال» بدل عن «التاء»، وأصله: ازتياد، أبدل من التاء دالاً، لتوافق الزاى والدال فى الجهر، ليتشاكل اللفظ، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [إبراهيم: ٧].

(م): ونصلى على نبيك محمد هادى الأمة لرشادها.

(ش): الصيغة صيغة خبر، والمقصود الطلب؛ ليكون امتثالاً لقوله تعالى: ﴿صلوا عليه﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وهو من عطف الإنشاء على الإنشاء، إذ لو قدر خبرًا، لزم عطف الخبر على الإنشاء، وهو ممتنع عند البيانيين، ولو قدر هنا إرادتهما لم يبعد، وفسروا الصلاة من الله عز وجل بالرحمة، ومن الآدمى بالدعاء[٤].

---

(١) هو: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى، أول من حاول الطيران، ومات فى سبيله فى حدود سنة أربعمائة، لغوى من الأئمة، كان يؤثر السفر على الحضر، أصله من فاراب، ودخل العراق صغيرًا، وسافر إلى الحجاز، ثم أقام بنيسابور، من شيوخه: أبو على الفارسى، وأبو سعيد السيرافى، من مصنفاته: الصحاح.
انظر: الأعلام (٣١٣/١)، معجم المؤلفين (٢٦٧/٢).

(٢) هو: الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم، المعروف بالراغب الأصفهانى، وذكر السيوطى والداودى أن اسمه: المفضل بن محمد الأصفهانى، وأنه كان من أوائل المائة الخامسة، وقال حاجى خليفة: توفى سنة ٥٠٢ هـ، ومن أهم مصنفاته: مفردات القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ومحاضرات الأدباء، وأفانين البلاغة.
انظر: بغية الوعاة (٢٩٧/٢)، طبقات المفسرين للداودى (٣٢٩/٢)، كشف الظنون (١٧٧٣/٢).

(٣) مطلق العلم. قلت: وحَدُّه قسمين ضرورى وكسبى، ومنهم من أطلقه فى الشك والوهم والجهل المركب، وهو مخالف لمفهوم العلم لغة واصطلاحًا. والضرورى ما لا يحتاج فى تحصيله إلى نظر، والكسبى ما يحتاج إلى نظر، وهو ملاحظة المعقول لتحصيل مجهول، انظر: إرشاد الفحول (ص٤، ٥).

(٤) قال ابن كثير فى تفسيره: قال البخارى: قال أبو العالية: صلاة الله تعالى: ثناءُهُ عليه عند الملائكة، وصلاة الملائكة الدعاء.
قال أبو عيسى الترمذى: روى عن سفيان الثورى وغير واحد من أهل العلم، قالوا: صلاة الرب الرحمة، وصلاة الملائكة الاستغفار.
انظر تفسير القرآن العظيم (٦٠٥/٣)، شرح مختصر الروضة للطوفى (٣٥/٢).

ورد الأول بأن الرحمة فعلها متعد، والصلاة فعلها قاصر، ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى، وبأنه يلزم جواز رَحِمٌ[١] الله عليه، والتكرار فى قوله تعالى: **﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾** [البقرة: ١٥٧]؛ ولهذا فسرها بعضهم من الله بالمغفرة؛ لأجل ذكر الرحمة بعدها[٢].

ورد الثانى بأنه يلزم جواز: دعا عليه، وأجيب بأنها لما ضمنت معنى العطف والتحتن، عديت بـ «على»، والأحسن ما قاله الغزالى وغيره: أن الصلاة موضوعة للقدر المشترك، وهو الاعتناء بالمصلى عليه، و«النبى»: اختلف فى لفظه ومعناه، أما لفظه: فاختلف فى أنه مهموز أم لا؟ فقيل: ليس بمهموز، من النبوة، وهو ما ارتفع من الأرض. سمى نبيًا؛ لارتفاعه وشرفه، ولهذا ذكره الجوهرى فى باب المعتل، واحتج عليه الأخفش[٣] بقوله تعالى: **﴿ويقتلون الأنبياء﴾** [آل عمران: ١١٢]، قال: فهذا جميع غير المهموز، طصفى وأصفياء، ولو كان مهموزًا لقيل: نبآء ككريم وكرماء.

وقيل: مهموز من النبأ بمعنى الخبر، واحتجوا بقراءة نافع[٤] النبىء، والأنبياء والنبوءة فى جميع القرآن بالهمز، إلا فى موضعين: **﴿إن وهبت نفسها للنبى﴾** [الأحزاب: ٥٠]، و**﴿لا تدخلوا بيوت النبى﴾** [الأحزاب: ٥٣]، وفى «مستدرك الحاكم»[٥] أن أعرابيًا

---

(١) قوله: «رحم» كذا بالأصل، ولَعَلَّهُ: «جواز رحمة الله عليه».

(٢) قال الزجاج: الصلاة من الله عز وجل: الغفران والثناء الحسن، انظر: تفسير القرطبى (٥٥٨/١).

(٣) هو: سعيد بن مسعدة المجاشعى البلخى النحوى، أبو الحسن الأخفش الأوسط، أخذ النحو عن سيبويه، وصحب الخليل، وكان معلمًا لولد الكسائى، من تلامذته: أبو عمرو الجرمى، وأبو عثمان المازنى، كان أعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل، من مصنفاته: تفسير معانى القرآن، والمقاييس فى النحو، والاشتقاق، وغير ذلك، توفى سنة ٢١٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (٣٦/٢)، معجم الأدباء (٢٤٤/١١)، بغية الوعاة (٥٩٠/١).

(٤) هو: نافع بن عبد الرحمن بن أبى نعيم، أبو نعيم، وقيل: أبو عبد الرحمن، أحد القراء السبعة، الثقة، صالح، أصله من أصبهان، أخذ القراءة عن جماعة من تابعى المدينة، منهم مسلم بن جندب، وسمع نافعًا مولى ابن عمر، وعامر بن عبد الله بن الزبير، اشتهر بالمدينة وانتهى إليه رئاسة القراءة فيها. توفى سنة ١٦٩هـ.

انظر: طبقات القراء (٣٣٠/٢)، الأعلام (٥/٨)، وفيات الأعيان (٣٦٨/٥).

(٥) هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن حمداويه بن نعيم بن الحكم الضبى الطهمانى، أبو عبد الله، الشافعى، محدث، حافظ، مؤرخ، ولد بنيسابور عام ٣٢١هـ. من مصنفاته: المستدرك، وتاريخ نيسابور، والإكليل فى الحديث، وتراجم الشيوخ، وفضائل فاطمة الزهراء، انظر: وفيات=

قال: يا نبيء الله، فقال رسول الله ﷺ: «لا تغير اسمى»(١). وقال الجوهرى: نهى عن ذلك؛ لأنه يقال: نبأت من أرض إلى أرض، إذا خرجت منها إلى أخرى، وهذا المعنى أراد الأعرابى بقوله: يا نبيء الله، أى: يا من خرج من مكة إلى المدينة.

وقال الزمخشرى: هو من النبوة، بمعنى الرفعة، فهو أبلغ من الهمز؛ لأنه ليس كل منبئ رفيع المحل؛ ولهذا نهى عن الهمز. وقال ابن خروف(٢) فى «شرح الكتاب»: إنما نهى من خففه من أهل التحقيق، وهم قليل، وجماعة من العرب من أهل التحقيق، والتحقيق على البدل، والقراءة بالتحقيق ضعيفة لم يقرأ بها فى السبع غير المدنى. انتهى.

وكذا قال ابن درستويه(٣): كل ما لزم من البدل فإنه لا يجوز رده إلى الأصل إلا فى ضرورة، فلذلك أنكر النبى ﷺ الهمزة، وإن كان هو الأصل. قال: وقد حمل هذا الحديث قوم من الجهال باللغة، حتى زعموا أن النبى مشتق من النبوة، وهذه فرية على الأنبياء؛ لأن النبوة ليست بالارتفاع كما ظنوا، وإنما يقال للسيف: نبا فهو ناب، وللفرس النابى، وكذلك النابى من الأرض، لما غلظ وشق على سالكه، فامتنع منه الناس، وليس هو ارتفاعًا فقط، بل هو وصف له مع ذم.

وقال الفارسى(٤) فى كتاب الحجة: من حقق الهمز فى النبى، صار كأنه رد الشىء

=الأعيان (٤/٢٨٠).

(١) الحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك عن أبى ذر، رضى الله تعالى عنه، قال: جاء أعرابى إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا نبئ الله، فقال رسول الله ﷺ: «لست نبئ الله، ولكنى نبى الله».
قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، انظر: المستدرك على الصحيحين (٢/٢٣١).

(٢) هو: على بن محمد بن على، نظام الدين، أبو الحسن بن خروف الأندلسى النحوى، إمام فى العربية، ماهر محقق، له مشاركة فى الأصول، توفى سنة ٦٠٩هـ. من مصنفاته: شرح كتاب سيبويه، وشرح جمل الزجاجى، وكتاب فى الفرائض.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٣٥)، بغية الوعاة (٢/٢٠٣).

(٣) هو: عبد الله بن جعفر بن درستويه الفارسى النحوى أبو محمد، نحوى جليل القدر مشهور الذكر، جيد التصانيف، من مصنفاته: الإرشاد فى النحو، وكتاب غريب الحديث، وشرح الفصيح، وكتاب معانى الشعر، توفى سنة ٣٤٧هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢/٣٧٥)، وفيات الأعيان (٣/٤٤).

(٤) هو: أبو على الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوى، إمام عصره فى علوم العربية، من شيوخه: أبو بكر بن مجاهد، والزجاج، وابن السرى، ومن تلاميذه: عبد الملك النهروانى، وابن جنى، وأبو الحسن الربعى، توفى سنة ٣٧٧هـ، من مصنفاته: الإيضاح فى النحو، والتذكرة والحجة=

إلى أصله المرفوض استعماله كوذر وودع، فمن ثَمَّ كان الأمر فيه التخفيف، ولذلك قال سيبويه: بلغنا أن قومًا من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحققون نبى وبريه، قال: وذلك ردىء. وإنما استردأه؛ لأن الغالب فى مثله التخفيف على وجه البدل من الهمز، وذلك الأصل كالمرفوض، فضعفه عندهم لاستعمالهم فيه الأصل الذى قد تركه سائرهم، لا لأن النبى الهمز فيه غير الأصل.

قال الفارسى: أما ما روى من إنكار النبى ﷺ، فأظن أن من أهل النقل من ضعف إسناده، قال: ومما يقوى تضعيفه أن مِنْ مَدْح النبى ﷺ يقال: يا خاتم النبآء، لم يؤثر فيه إنكار عليه، ولو كان فى واحده نكير لكان الجمع كالواحد، وأيضًا فلم يعلم أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على الناس أن يتكلموا بلغاتهم.

وأما معناه، فقيل: هو والرسول بمعنى واحد، والصواب تغايرهما(١)، واختلف فى التمييز بينهما، والمعتمد ما قاله الحليمى(٢) وغيره من أن النبى مشتق من النبأ وهو الخبر، إلا أن المراد هنا خبر خاص عمن يكرمه الله تعالى بأن يوقفه على شريعته، فإن انضاف إلى هذا التوقيف أمر بتبليغه الناس ودعائهم إليه كان نبيًا ورسولاً، وإلا كان نبيًا غير رسول، ثم ذكر ستة وأربعين خصلة يختص بها النبى ﷺ.

وحاصله أن النبى هو من أوحى إليه، فإن انضاف إليه الأمر بالتبليغ كان رسولاً ونبيًا، وإلا كان نبيًا لا رسولاً، فالنبى أعم، فكل رسول نبى ولا ينعكس، وفى كلام الحليمى فائدة، وهى: تقييد الوحى بالشريعة، فإن صح هذا خرج وحيه إلى مريم وأم موسى، عليهم السلام، ولعله بناه على عدم ثبوتهما، وفيه خلاف ذكرته فى أصول الدين من هذا الشرح، فظهر بما ذكرناه أفضلية الرسالة على النبوة، وتخرج منه منازعة المصنف فى

=فى القراءات، والمقصور والممدود.

انظر: شذرات الذهب (٣/٨٨)، وفيات الأعيان (٢/٨٠).

(١) قلت: والصواب: التغاير، كما ذكر المؤلف، وذلك واضح فى كتاب الله عز وجل، إذ فرق بين النبى والرسول، قال تعالى فى سورة الحج: ﴿وما أرسلنا قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى﴾.

(٢) هو: أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمى، يعد من أنبه المتكلمين فيما وراء النهر، ولد سنة ٣٣٨هـ، من شيوخه: أبو بكر القفال، وأبو بكر الأودنى، وأبو بكر محمد بن حبيب، ومن تلاميذه: الحاكم النيسابورى، وأبو سعيد الكبخروذى. من مصنفاته: المنهاج فى شعب الإيمان. توفى سنة ٤٠٣هـ.

انظر: طبقات السبكى (٣/١٤٧)، البداية والنهاية (١١/٣٤٩)، وفيات الأعيان (٢/١٣٧).

إيثاره هنا صفة النبوة على الرسالة، ولعله لحظ ما صار إليه الشيخ عز الدين[١] من تفضيل النبوة على الرسالة من جهة شرف التعلق، والراجح خلافه، وعليه نقد آخر، وهو: عدم تسليمه، وقد قال العلماء: يكره إفراد الصلاة عن التسليم.

وقوله: «هادى الأمة»، مأخوذ من قوله تعالى: **﴿وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم﴾** [الشورى: ٥٢]، وفسر الراغب الهداية بالدلالة بلطف، قال: وأما قوله تعالى: **﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾** [الصافات: ٢٣]، فهو على التهكم.

وفى الحديث: «يا أيها الناس، إنما أنا رحمة مهداة»[٢]. قال الرازى[٣]: الكثير ضم الميم، بمعنى أن الله تعالى أهداه إلى الناس. وكان ابن البرقى[٤] يقول: بكسر الميم من الهداية، وكان ضابطًا فهمًا متصرفًا فى الفقه واللغة، والذى قاله أجود؛ لأنه بعث لله هاديًا، كما قال تعالى: **﴿وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم﴾** [الشورى: ٥٢]، والرشاد ضد الغى.

(م): صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها.

(ش): كان الأولى إضافة الآل إلى الظاهر؛ لأنه الوارد فى السنة، وللخروج من

---

(١) هو: عز الدين بن عبد السلام، سلطان العلماء، وهو عبد العزيز بن عبد السلام بن القاسم السلمى الدمشقى، فقيه شافعى بلغ رتبة الاجتهاد، عالم فى الأصول والعربية والتفسير. من شيوخه: فخر الدين بن عساكر، ومن تلاميذه: تقى الدين بن دقيق العيد، وعلاء الدين بن الحسن الباجى، من مصنفاته: القواعد الكبرى فى أصول الفقه، وفوائد فى مشكل القرآن، والتفسير الكبير، والفتاوى، وغير ذلك. توفى بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ.
انظر: الفتح المبين (٢/٧٣)، الأعلام (٤/٢١)، معجم المؤلفين (٥/٢٤٩).

(٢) الحديث رواه الحاكم فى المستدرك عن أبى هريرة، رضى الله عنه. قال الحاكم: حديث صحيح على شرطهما، انظر: المستدرك (١/٣٥).

(٣) هو: فخر الدين أبو عبد الله بن محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن على، الشافعى المفسر المتكلم الفقيه الأصولى، تفقه على الكمال السمعانى، وقرأ على المجد الجيلى، ولد بالرى سنة ٥٤٤هـ وإليها نسبته، ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، توفى سنة ٦٠٦هـ، من مصنفاته: التفسير الكبير، المحصول فى علم الأصول، والمعالم فى الأصول، والمطالب العالية، والمحصول فى علم الكلام.
انظر: البداية والنهاية (٣/٥٥)، طبقات المفسرين (٢/١١٥)، الأعلام (٦/٣١٣).

(٤) هو: محمد بن عبد الله بن عبد الرحيم الزهرى، مولاهم المصرى المعروف بابن البرقى، محدث حافظ، من مصنفاته كتاب الضعفاء. توفى سنة ٢٤٩هـ، انظر: شذرات الذهب (٢/١٢٠).

خلاف من منع إضافته إلى الضمير كالكسائي[١] والنحاس[٢] والزبيدي[٣]. قال ابن مالك[٤]: وقد ثبتت إضافته إلى مضمر، وقيل لرسول الله ﷺ: من آلك يا رسول الله؟ قال: «آلي كل تقي إلى يوم القيامة»[٥]، أخرجه تمام[٦] في فوائده. وقيل: إنه اسم جمع لا

---

(١) هو: علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي، الكوفي المعروف بالكسائي، أبو الحسن، مقرئ، لغوي، نحوي، نشأ في الكوفة وتنقل في البلدان واستوطن بغداد، وتعلم على كبر، من شيوخه الرؤاسي، وحمزة الزيات، وسمع من سليمان بن أرقم، وأبي بكر بن عياش، توفي برينوية إحدى قرى الري سنة ٢٨٠هـ، من مصنفاته المختصر في النحو، وكتاب القراءات، ومعاني القرآن مقطوع القرآن وموصوله، وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٣٢١/١)، طبقات القراء (٥٣٥/١)، معجم الأدباء (١٦٧/١٣)، إنباه الرواة (٢٥٦/٢)، معجم المؤلفين (٨٤/٧).

(٢) أبو جعفر النحاس، هو: أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي المصري، نحوي، لغوي، مفسر، أديب، فقيه، رحل إلى بغداد وغيرها، من شيوخه المبرد والأخفش ونفطويه والزجاج وغيرهم، توفي سنة ٣٣٨هـ. من مصنفاته: معاني القرآن، أخبار الشعراء، والناسخ والمنسوخ، والكافي في النحو، وتفسير القرآن.

انظر: شذرات الذهب (٣٤٦/٢)، وفيات الأعيان (٩٩/١)، بغية الوعاة (٣٦٢/١)، الأعلام (٢٠٨/١)، معجم المؤلفين (٨٢/٢).

(٣) هو: الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن عمران الرابعي الزبيدي الأصل البغدادي الحنبلي، سراج الدين، أبو عبد الله، فقيه، محدث، أديب، لغوي، مقرئ، ولد سنة ٥٤٦هـ.

انظر: شذرات الذهب (١٤٤/٥)، معجم المؤلفين (٤٣/٤).

(٤) هو: جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي، الشافعي، كان إمامًا حجة في النحو والصرف والقراءات وعللها، وأشعار العرب. توفي سنة ٦٧٢هـ. من مصنفاته: تسهيل الفوائد في النحو، والكافية، والشافية، وإعراب مشكل البخاري، وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٣٣٧/٥)، طبقات الشافعية (٦٧/٨)، بغية الوعاة (١٣٠/١).

(٥) الحديث أخرجه تمام في الفوائد من حديث شيبان بن فروخ، عن أنس مرفوعًا، بلفظ: «من آل محمد؟ قال: كل تقي من أمة محمد».

انظر: المقاصد الحسنة (ص٥)، تمييز الطيب من الخبيث (ص٦)، كشف الخفا (١٨/١، ١٩)، فيض القدير (٥٥/١).

(٦) هو: تمام بن محمد بن عبد الله بن جعفر بن الجنيد، أبو القاسم البجلي، الرازي ثم الدمشقي، من حفاظ الحديث، مغربي الأصل، كان محدث دمشق في عصره، من شيوخه خيثمة، وأبو علي الحضائري، وطبقتهما، قال أبو بكر الحداد: ما رأينا مثل تمام في الحفظ والخير.

انظر: شذرات الذهب (٢٠٠/٣)، كشف الظنون (١٢٩٦/٢)، إيضاح المكنون (٢٠٨/٢)، الأعلام (٨٧/٢).

واحد له من لفظه، وفسره سيبويه فيما حكاه ابن عطية[١] بالقوم الذين يئول أمرهم إلى المضاف إليه، وهو نص فى أن «آل» ليس أصله أهلاً كما زعم الناس.

وقال الإمام فى تفسير سورة مريم: الآل: خاصة الرجل الذين يئول أمرهم إليه للقرابة تارة وللصحبة أخرى، كآل فرعون، وللموافقة فى الدين، كآل النبى ﷺ. انتهى. وهو حسن يجمع الأقوال ويقتضى أنه مشترك، ولا يستعمل إلا فى التعظيم. وآله بنو هاشم والمطلب، وقيل: جميع الأمة، وقيل: أولاد فاطمة، رضى الله عنها. والأصحاب جمع صاحب، وهو كل مسلم رأى النبى ﷺ، وقدم الآل لشرفهم، وعطف الأصحاب عليهم؛ لأن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه؛ لأن التابعى الذى هو من بنى هاشم وبنى المطلب من الآل وليس من الصحابة، وسلمان مثلاً بالعكس، وعلىّ مثلاً صحابى وآل.

وقوله: «ما قدمت»، ما فى وضع الظرف، أى مدة، و«الطروس» جمع طرس، بكسر الطاء، فسره الجوهرى بالصحيفة، ثم قال: وهى، ويقال: هى التى محيت ثم كتبت، وعلى هذا اقتصر فى المحكم[٢]، وحكى فيها لغة أخرى: طلس، باللام بدل الراء، وقال الفراء[٣] فى الجامع: الطرس الكتاب الذى قد محى ما فيه ثم كتب، وقيل: هو الصحيفة بعينها، وإنما يقال للذى محى: طلس، وحكى فيها: طرس وطرص، بالسين والصاد، واستعمال المصنف عيون الألفاظ استعارة بليغة، ورشحها بالبياض والسواد، فإنهما من لوازم العيون، وفيه لف ونشر مرتب، فالبياض للطروس، والسواد للسطور، وفيه استعمال الطروس للصحيفة البيضاء، وفيه ما سبق، وفى الطروس والسطور جناس القلب؛ لاختلافهما فى ترتيب الحروف فهو نظير: «اللهم استر عوراتنا، وآمن

---

(١) هو: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية بن تمام المحاربى الغرناطى المالكى، أبو محمد، عالم مشارك فى الفقه والحديث والتفسير والنحو واللغة والأدب، ولى قضاء مدينة المرية ورحل إلى الشرق، من مؤلفاته الجامع المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، توفى سنة ٥٤١هـ، وقيل: سنة ٥٤٢هـ. وقيل: ٥٤٦هـ.

(٢) قوله: «ثم قال: وهى، ويقال:... إلخ» كذا بالأصل ولا وجه لكلمة هى، ويستقيم السياق بسقوطها.

(٣) هو: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمى المعروف بالفراء، ولد سنة ١٤٤هـ. وقال: ابن خلكان: كان أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، رمى بالاعتزال. من شيوخه: الكسائى، وأبو بكر بن عياش، وسفيان بن عيينة، من تلاميذه: سلمة بن عاصم، ومحمد بن الجهم، وهارون بن عبد الله، من مصنفاته: معانى القرآن، والمقصور والممدود والحدود. توفى سنة ٢٠٧هـ، انظر: وفيات الأعيان (٦/١٧٦).

روعاتنا»(١)، ومقصود المصنف تأبيد الصلاة عليه على الدوام؛ إذ لا تزال طائفة من الأمة على الحق حتى تقوم الساعة(٢)، ووجود الطروس من لوازم بقائها، فعبر باللازم وأراد الملزوم، وخص التعليق على ذلك دون غيره من الأشياء المؤبدة؛ لشرف العلم المبعوث به النبى الكريم، صلى الله تعالى عليه وسلم.

(م): ونضرع إليه فى منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع، الآتى من فنى الأصول بالقواعد القواطع، البالغ من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوى الجد والتشمير، والوارد من زهاء مائة مصنف منهلاً يروى ويمير، المحيط بزبدة ما فى شرحى على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير.

(ش): ضرع الرجل ضراعة، خضع وذل. قال الفراء: يقال: جاء فلان يتضرع ويتعرض، بمعنى إذا جاء يطلب إليك الحاجة، ولا شك أن التضرع أبلغ، فإنه نهاية السؤال؛ فلهذا آثره المصنف، و«فى منع متعلق بنضرع، و«عن» متعلق بمنع، وأصله نتضرع، ثم أدغم، وكأنه طلب من الله تعالى دفع الموانع العائقة له عن إكمال هذا الكتاب، وذلك يستلزم طلب كماله، وكأنه إنما لم يطلبه ابتداء؛ لأنه قد يصحبه مانع، فسأل رفع الموانع أصلاً ورأسًا.

و«الآتى» صفة لجمع الجوامع، وهو اسم فاعل من أتى، بمعنى جاء، ومنه قولهم: ما أقرب ما هو آت، و«بالقواعد» متعلق به، و«من فنى الأصول» متعلق بالقواعد، و«من» للبيان، و«الفن» النوع، قال الجوهرى: فن الرجل كثر تفننه فى الأمور، أى تنوعه، والفنون: الأنواع، والأفانين: الأساليب، والألف واللام فى «الأصول» للاستغراق؛ ليعم أصول الفقه وأصول الدين بدليل تثنية فن، وقوله بعده: من الإحاطة بالأصلين، وفى «القواعد» و«القواطع» الجناس اللاحق؛ لاتفاق الكلمتين فى عدد الحروف والهيئات، واختلافهما فى الآخر، فهو نظير قوله تعالى: ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن**﴾ [النساء: ٨٣].

وفى التعبير بـ«البالغ» و«الإحاطة» من النهاية فى الاطلاع على الأصلين ما لا يخفى،

(١) الحديث رواه أبو داود وابن ماجه والإمام أحمد فى مسنده.

(٢) قوله هذا استقاه من الحديث الذى رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وأحمد والحاكم وابن حبان، عن ثوبان، وجابر بن سمرة ومعاوية، وعمران بن حصين، كلها بألفاظ متقاربة: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق».

انظر: صحيح البخارى (١/٢٤)، صحيح مسلم (٣/١٥٢٣)، سنن ابن ماجه (١/٤)، سنن أبى داود (٢/٤)، المستدرك (٤/٤٤٩).

و«مبلغ» منصوب بالبالغ، و«الجد» بكسر الجيم: الجهد، و«زهاء مائة»، أى قدر مائة، هذا مدلوله لغة، وكلام الفقهاء فى باب الوصية يخالفه، ثم كلام الأخفش يقتضى أنها ممدودة، فإنه ذكرها فى باب ما يمد، ولكن صاحب الصحاح ذكرها فى المعتل، وعلى المد اقتصر صاحب المشارق. قال: ويقال لها باللام بدل الزاى. و«يُروى» بضم أوله، من الرى، وهو الشبع من الماء، يقال منه: رويت بكسر الواو، أروى ريًّا وريًّا، وفى الحديث: «رَويت» بالفتح، وما أحسن قول بعضهم: رويت وما رويت من الرواية.

و«يمير» بفتح أوله، ويجوز ضمها؛ لأنه يقال: مار وأمار بمعنى من قولهم: مار أهله يميرهم، إذا حمل لهم الميرة، وهو الطعام، ومنه قولهم: ما عندهم خير ولا مير.

(م): وينحصر فى مقدمات وسبعة كتب.

(ش): الانحصار مطاوع حصر، وحق الفعل أن يطاوع مثل الثلاثى، نحو: ضربته فانضرب، ويقال فى الرباعى: أزعجته فانزعج. قال أبو السعادات[1]: والحصر التضييق. قال تعالى: ﴿**واحصروهم**﴾ [التوبة: ٥]، وانحصار الشىء فى أشياء يكون على وجهين، أحدهما: انحصاره فى جزئياته، كانحصار الكلمة فى الاسم والفعل والحرف. والثانى: انحصاره فى أجزائه، كانحصار الكلام فى الاسم والفعل والحرف أيضًا، والفرق بينهما أن اسم المحصور فى الأول يكون صادقًا على كل واحد من الأشياء المحصور فيها هو، بخلاف الثانى.

والضمير فى قوله: «وينحصر»، إما أن يعود على هذا المختصر، أو إلى أصول الفقه، لا جائز أن يعود على المختصر المدلول عليه بقوله فى الخطبة: «جمع الجوامع الآتى من فنى الأصول بالقواعد القواطع»، فإن «جمع الجوامع» يشتمل على غير المقدمة والسبعة كتب من علم أصول الدين وخاتمة التصوف، فلا انحصار. وإما أن يعود إلى أصول الفقه المدلول عليه بقوله فى الخطبة: «المحيط بزبدة ما فى شرحى على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير»، وليس المذكور فى الشرحين غير أصول الفقه، فيقال عليه: إن من جملة المقدمات حد أصول الفقه وغيره من قواعد المنطق ونحوها مما لا يعد من أصول الفقه، فلا يكون جزءًا منه لخروجها عنه اصطلاحًا، وقد يجاب بأنه لما توقف الأصول عليها جعلها جزءًا

---

(١) هو: أسعد بن يحيى بن منصور بن عبد العزيز بن وهب بن وهبان بن سوار السلمى السنجارى الشافعى أبو السعادات البهاء، كان فقيهًا وتكلم فى الخلاف، إلا أنه غلب عليه الشعر وأجاد فيه واشتهر به. ولد بإربل سنة ٥٣٣هـ، وتوفى بسنجار سنة ٦٢٦هـ. من آثاره ديوان شعر، وفى شعره رقة.

انظر: شذرات الذهب (١٠٤/٥)، وفيات الأعيان (٢١٤/١)، معجم المؤلفين (١١٦/٦).

منه على طريق التغليب، ووجه الانحصار فيما ذكره أن ما تضمنه الأصول إما مقصود بالذات أو لا، والثانى المقدمات، إذ لابد أن يتوقف عليه المقصود، وإلا لم يحتج إليه، والأول إن كان الغرض منه استنباط الأحكام، فالبحث إما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد، وإما عما تستنبط هى منه، إما عند تعارضها وهو الترجيح أو لا، وهو الأدلة والاستدلال.

* * *

(م): الكلام فى المقدمات

(ش): المقدمات جمع مقدمة، وهى فى اصطلاح الحكماء: القضية المجعولة جزء الدليل، كقولنا: العالم ممكن، فكل ممكن له سبب، فينتج أن العالم له سبب، فكل واحدة من هذه تسمى مقدمة. وأما عند المتكلمين، فما يتوقف عليه حصول أمر آخر، وهو مراد المصنف، وهى أعم من الأولى، فالمقدمة لبيان السوابق، والفصول المعبر عنها هنا بالكتب لبيان المقاصد، وهى مأخوذة من مقدمة العسكر وهو أول ما يبدو، وفيها لغتان: فتح الدال، باعتبار المفعولية، بمعنى قدمت على المقصود إعانة على فهمه، وكسرها، باعتبار الفاعلية، بمعنى مقدمة من قوله تعالى: ﴿**لا تقدموا بين يدى الله ورسوله**﴾ [الحجرات: ١]. قيل: والكسر أشهر، وكأنهم لحظوا أنه لما وجب تقدمها بالذات؛ لابتناء ما بعدها عليه، رجح تقدير الفاعلية فيها؛ للإشعار بأنها تقدمت بنفسها بخلاف الفتح.

(م): أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية، وقيل: معرفتها(١).

---

(١) قلت: ولفظ: أصول الفقه، له اعتبارين، أحدهما باعتبار الإضافة والتركيب، والآخر باعتبار اللقب، أو بمعنى آخر باعتبار العلمية. والذى ذكر فى المتن هو تعريف من تعريفات الاعتبار الثانى وهو اللقبى، فقد قيل فيه أيضًا: هو إدراك القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، من أدلتها التفصيلية. وقيل: هو العلم بالقواعد. وقيل: هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام. وقيل: هو طرق الفقه. ولم يذكر صاحب المتن الاعتبار الأول، وهو تعريف الإضافة، وسنذكره لإتمام الفائدة:

وذِكْره يحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول، والمضاف إليه وهو الفقه، أما المضاف فلغوى، واصطلاحى، فالمعنى اللغوى ما ينى عليه غيره، والاصطلاحى قيل: هو الراجح، كالعمل بالمعنى الظاهر دون المحتمل، وبالحقيقة دون المجاز. وقيل: هو المستصحب، وهو ما يقابل الفرع من باب القياس، وهو المقيس عليه؛ لأنه أصل. وقيل: القاعدة الكلية المستمرة كقولهم: أكل الميتة على خلاف الأصل.

وقيل: هو الدليل وهو الأوفق بالمقام والمعنى المراد فى علم أصول الفقه، لقولهم: الأصل فى المسألة الكتاب والسنة. وأما المضاف إليه وهو الفقه، فلغوى أيضًا واصطلاحى، فاللغوى: هو الفهم، وقال صاحب المستصفى: العلم بالشىء والفهم له سواء كان المفهوم دقيقًا أم جليًا، وسواء كان غرضًا للمتكلم أم لا، انتهى.

وهو معنى مطلق عن التقييد، وهو مذهب الكثيرين من الأصوليين كالجوينى، والجهرى، وجلال الدين المحلى، وأحمد بن القاسم العبادى الشافعى، والشوكانى وغيرهم، ومنهم من قيده بفهم=

(ش): الدلائل جنس، والإجمالية فصل أخرج به الأدلة التفصيلية بحسب مسألة مسألة وهو الفقه، ومعنى الإجمالية كما قال أبو الحسين[1] فى المعتمد: أنها غير معينة، ألا ترى أنا إذا تكلمنا على أن الأمر للوجوب، لم نشر إلى أمر معين، وكذلك النهى والإجماع والقياس، وليس كذلك أدلة الفقه؛ لأنها معينة، نحو قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[2]. قال: ولهذا كان قول من قال: أصول الفقه كلام فى أدلة الفقه، يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء فى أدلة الفقه المعينة، كلامًا فى أصول الفقه؛ فلهذا قيدنا الأدلة الإجمالية. انتهى.

وهذا هو المختار فى تعريفه، أعنى أن الأصول نفس الأدلة لا معرفتها؛ لأن الأدلة إذا لم تعلم لا تخرج عن كونها أصولاً، وهو الذى ذكره الحذاق، كالقاضى أبى بكر[3]،

=الأشياء الدقيقة سواء كانت غرضًا للمتكلم أم لا، كالشيرازى، أما الاصطلاحى فهو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال، وسيأتى تعريفه إن شاء الله.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣)، المصباح المنير (١/٢١)، المستصفى (١/٤)، المحصول (١/٩)، المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية (مخطوط لنا).

(١) هو: محمد بن على بن الطيب البصرى، أحد أئمة المعتزلة، كان يشار إليه بالبنان فى علم الأصول والكلام، قوى فى المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة. من مصنفاته: المعتمد فى أصول الفقه، وهو كتاب قيم من مصادره كتاب الإمام الرازى المحصول، وشرح العمدة للقاضى عبد الجبار. توفى سنة ٤٣٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٧١)، طبقات الأصوليين للمراغى (١/٢٣٧)، فرق وطبقات المعتزلة (ص٢٥).

(٢) هذا جزء من الحديث المشهور المتواتر فى معناه الذى رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن وأحمد بطرق مختلفة، منها: عن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، مرفوعًا. وهذا الحديث من الأحاديث التى عليها مدار الدين.

انظر: صحيح البخارى بحاشية السندى (١/٦)، صحيح مسلم (٣/١٥١٥)، سنن أبى داود (١/٥١٠)، سنن النسائى (١/٥٠)، سنن ابن ماجه (٢/١٣، ١٤)، مسند الإمام أحمد (١/٢٥).

(٣) هو: القاضى محمد بن الطيب محمد بن جعفر بن القاسم الأشعرى وشهرته الباقلانى، وأبو بكر، ولد بالبصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد. شافعى المذهب، رد على الفرق والمبتدعة، قاضيًا من قضاء علماء الكلام، مجدد المائة الرابعة، من شيوخه: الأبهرى، وابن أبى زيد، وأبو مجاهد. ومن تلاميذه: أبو ذر الهروى، وأبو عمران الفاسى، والقاضى ابن نصر. صنف: التقريب والإرشاد، والمقنع فى أصول الفقه، وتمهيد الأوائل فى تلخيص الدلائل، وغير ذلك. توفى سنة ٤٠٣هـ.

انظر: شذرات الذهب (٣/١٦٨)، تاريخ بغداد (٥/٣٧٩)، البداية والنهاية (١١/٣٥٠).

وإمام الحرمين[١]، والرازى، والآمدى[٢]، وغيرهم، واختاره الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد[٣].

وقيل: بل أصول الفقه معرفة الأدلة، وعليه جرى فى المنهاج.

وكذا ابن الحاجب[٤]، إلا أنه عبر بالعلم بها، ووجهه بعضهم بأن العلم بالأدلة موصل إلى المدلول، والأدلة لا توصل إلى المدلول إلا بواسطة العلم بها.

والحاصل أن الأدلة لها حقائق فى أنفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها، فهل موضوع أصول الفقه تلك الحقائق أو العلم بها؟ والمختار الأول؛ لأن أهل العرف لا يسمون العلوم أصولاً، ويقول: هذا كتاب أصول؛ ولأن الأصول لغة الأدلة، فجعله اصطلاحًا نفس الأدلة أقرب إلى المدلول اللغوى، ومن هنا جعل المصنف وغيره

---

(١) هو: أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجوينى الأصولى الأديب الفقيه الشافعى، سمى إمام الحرمين لمكوثه بين المدينة ومكة يدرس العلم ويفتى أربع سنوات. من شيوخه: والده، والقاضى حسين. ومن تلاميذه: زاهر الشحامى، أبو عبد الله الفراوى. من مصنفاته: البرهان، الورقات، التلخيص، والتحفة فى أصول الفقه، والنهاية فى الفقه، والشامل، والعقيدة النظامية فى علم الكلام، والغياثى، وغيرها، انظر: شذرات الذهب (٣/٢٥٨).

(٢) هو: أبو الحسن سيف الدين على بن أبى على بن محمد بن سالم التغلبى الآمدى، الأصولى المتكلم الحنبلى ثم الشافعى، ولد سنة ٥٥١هـ، تعلم فى بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، برع فى علم الخلاف، من مصنفاته: الإحكام فى أصول الأحكام، واختصاره، منتهى السول فى الأصول، وأبكار الأفكار، وغاية المرام فى علم الكلام، وغيرها. توفى بدمشق سنة ٦٣١هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٩٣)، البداية والنهاية لابن كثير (١٣/١٤٠).

(٣) هو: أبو الفتوح محمد بن أبى الحسن على بن أبى العطاء المعروف بتقى الدين ابن دقيق العيد، المالكى، الشافعى، أتقن المذهبين وكان يفتى فيهما، عالم بالمعقول والمنقول، عظيم فى النفوس، ولد عام ٦٢٥هـ. من شيوخه: أحمد بن عبد الدائم، والزين بن خالد. ومن تلاميذه: أبو يحيى التونسى، والأخنائى، وقطب الدين. من مصنفاته: شرح العنوان فى أصول الدين، وكتاب الإلمام فى الحديث، وإحكام الأحكام فى شرح العمدة. توفى سنة ٧٠٢هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٤/٢٧)، شجرة النور الزكية (ص١٨٩)، طبقات السبكى (٦/٢٤١).

(٤) هو: أبو عمرو جمال الدين عثمان بن أبى بكر بن يونس الدونى ثم المصرى، ولد فى إسنا من صعيد مصر سنة ٥٧٠هـ، ونشأ فى القاهرة، ودفن بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ، وكان أبوه حاجبًا فعرف به، وكان إمامًا، فاضلاً، فقيهًا، أصوليًا، متكلمًا، نظارًا، أديبًا، شاعرًا. من تلامذته: القرافى، وابن المنير. من مصنفاته: منتهى السول، والأمل مختصر المنتهى. وله مصنفات عديدة فى النحو، مثل: الكافية، وأيضًا فى الصرف، والعروض، والأدب.
انظر: شذرات الذهب (٥/٢٣٤)، بغية الوعاة (٢/١٣٤)، الأعلام (٤/٢١١).

الفقه: العلم بالأحكام لا نفسها؛ لأنه أقرب إلى الاستعمال اللغوى، إذ الفقه لغة الفهم، وليس كذلك الأصول، وبهذا ينفصل عن سؤال جعل الأصول الأدلة، والفقه العلم بالأحكام.

هذا تقرير كلام المصنف، وفيه كلمات:

الأولى: إنه إنما يحد اللقبى لا الإضافى، بدليل أنه لم يعرف الأصول بمفرده، وحينئذ فكيف يصح جعله نفس الأدلة! فإن اللقبى هو ما نقل عن الإضافة وجعل علمًا على الفن، أو صار علمًا بالغلبة لا نقل فيه.

وكيف يصح أن يحكى فيه قولاً إنه معرفة الأدلة، وليس ذلك خلافًا متواردًا على محل واحد، بل هما طريقان لمقصودين متغايرين، فمن قصد الإضافى فسره بالأدلة، ومن قصد اللقبى فسره بالعلم بها؛ ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى بالعلم والإضافى بالأدلة[1]، ومن أورد عليه أن أصول الفقه نفس تلك القواعد لا العلم بها لثبوتها فى نفس الأمر، علم بها أم لا، فقد غفل عن هذا المعنى، ولم يقع على مراده، فإنه قبل النفلية[2] بمعنى الأدلة، وأما بعده فصار معنى أصول الفقه، علم أصوله، كما يقال: سورة البقرة، ثم يقال: البقرة، باعتبار النقل إلى علم السورة.

وإمام الحرمين لما عرفه بالأدلة، قال شارحه الإبيارى[3]: أراد الإضافى. نعم المصنف تابع والده الشيخ الإمام[4]، فإنه اقتنص ذلك من تخالف عبارة المنهاج والمحصول، مع أن

(١) ذكر ابن الحاجب حدَّاه فقال: أما حده لقبًا: فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، وأما حده مضافًا: فالأصول: الأدلة، والفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (١٨/١).

(٢) قوله: النفلية، كذا بالأصل، ولعل الصواب: النقلية.

(٣) هو: شمس الدين أبو الحسن على بن إسماعيل بن عطية الإبيارى أحد أئمة المسلمين المحققين، أصولى، فقيه، محدث. من شيوخه: القاضى ابن سلامة، وأبو الطاهر بن عوف. ومن تلاميذه: ابن الحاجب، وعبد الكريم بن عطاء الله. من مصنفاته: شرح البرهان، وسفينة النجاة. توفى سنة ٦١٨هـ.

انظر: شجرة النور الزكية (ص١٦٦)، الديباج (١٢١/٢).

(٤) هو: تقى الدين على بن عبد الكافى بن على بن تمام بن عبد الكافى السبكى الأنصارى الخزرجى أبو الحسن، شيخ الإسلام فى عصره، أحد الحفاظ والمفسرين، والد التاج السبكى، والبهاء السبكى ولد فى سبك من أعمال المنوفية بمصر سنة ٦٧٣هـ. انتقل إلى القاهرة ثم الشام فولى قضائها سنة ٧٣٩هـ، واعتل فعاد إلى القاهرة، وتوفى فيها سنة ٧٥٦هـ. من شيوخه:=

كلاً منهما حدَّ اللقبى، فالبيضاوى[1] جعله العلم بالأدلة والكيفيتين، والإمام جعله عبارة عن الثلاثة.

قلت: وتابعه الهندى[2] على ذلك، وقاله قبلهما ابن برهان[3] فى الأوسط، ونقل إجماع المتقدمين على أن أدلة الفقه تسمى أصول الفقه، والناظر فيها يسمى أصوليًا. وقال ابن السمعانى[4]: أصول الفقه عند الفقهاء: طرق الفقه التى يؤدى الاستدلال[5] بها إلى

=علاء الدين الباجى، والسيف البغدادى، وأبو حيان، والدمياطى. من مصنفاته: الابتهاج فى شرح المنهاج للنووى، الدر النظيم فى تفسير القرآن العظيم، الإبهاج فى شرح المنهاج الذى أكمله ابنه بعده.

انظر: معجم المؤلفين (١٢٧/٧)، الدرر الكامنة (١٣٤/٣)، الأعلام للزركلى (٣٠٢/٤).

(١) هو: أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن على الشيرازى البيضاوى، قاضى القضاة، كان إمامًا مبرزًا، ناظرًا، خيرًا، صالحًا، متعبدًا، ولى قضاء شيراز، ولد بالمدينة البيضاء بفارس قرب شيراز، ورحل إلى تبريز وتوفى بها سنة ٦٨٥هـ، وقيل: ٦٩١هـ. من مصنفاته: منهاج الوصول إلى علم الأصول، شرح المطالع.

انظر: شذرات الذهب (٣٩٢/٥)، الأعلام (١٠/٤)، معجم المؤلفين (٩٧/٩).

(٢) هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد أبو عبد الله الملقب بصفى الدين الهندى، الأرموى، الفقيه، الشافعى الأصولى، ولد بالهند سنة ٦٤٤هـ، وقدم اليمن والحجاز ومصر وسوريا، واستقر فيها للتدريس والفتوى. من شيوخه: ابن سبعين، والسراج الأرموى. ومن تلاميذه: الحافظ الذهبى. توفى سنة ٧١٥هـ. من مصنفاته: نهاية الوصول إلى دراية الأصول، الفائق فى التوحيد، والزبد فى علم الكلام.

انظر: شذرات الذهب (٣١/٦)، البدر الطالع (١٨٧/٢)، الفتح المبين (١١٦/٢).

(٣) هو: أحمد بن على بن محمد الوكيل، المعروف بابن برهان، فقيه، شافعى، أصولى، محدث، الحنبلى المذهب، ثم الشافعى. من شيوخه: القفال الشاشى، الغزالى، وأبو الحسين، الكيا الهراسى. من مؤلفاته: البسيط والوسيط والأوسط والوجيز فى أصول الفقه. توفى سنة ٥١٨هـ. وقيل غير ذلك.

انظر: طبقات الشافعية (٣٠/٦)، وفيات الأعيان (٩٩/١)، شذرات الذهب (٦٢/٤).

(٤) هو: منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر التميمى، أبو المظفر ابن الإمام أبى منصور الشافعى، الفقيه، الأصولى، الإمام، الثبت، العالم، الورع، الزاهد، الشهير بابن السمعانى. من شيوخه: والده. من تلاميذه: أولاده، وأبو طاهر السنجى، وعمر السرخسى، وإبراهيم المروزى. توفى سنة ٤٨٩هـ. من مصنفاته: القواطع فى أصول الفقه، والبرهان فى الخلاف، والأوسط، والمختصر.

انظر: طبقات السبكى (٣٣٥/٥ - ٣٤٦)، البداية والنهاية (١٥٣/١٢)، شذرات الذهب (٣٩٣/٣)، طبقات المفسرين (٣٣٩/٢).

معرفة الأحكام. انتهى.

ويمكن رفع الخلاف، فإنه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق، يتوقف على العلم بها، فيجوز حينئذ إطلاق أصول الفقه على الأدلة نفسها وعلى العلم بها، لكن إطلاقه على نفس الأدلة الأولى؛ لأن الغرض ما يستنبط منه الأحكام، لا العلم بتلك الطرق، نعم ينبغى تخريج خلاف فى أن الفقه هل هو مدلول تلك الأدلة أو العلم بالمدلول من الخلاف الكلامى، فيما إذا أقمنا دليلاً على حدوث العالم مثلاً، فهل المدلول حدوث العالم أو العلم بحدوث العالم؟ والصحيح الأول؛ لأن حدوث الأكوان دال على حدوث الجواهر(١)، سواء أنظر الناظر أم لا، والدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر أم لا، وهذا الخلاف قيل: إنه لفظى، إذ لا يصح ثبوت العلم دون المعلوم(٢).

الثانية: جعله الإجمالية قيد للأدلة، والأشبه، كما قرره والده، أنه قيد للمعرفة، فإن أدلة الفقه لها جهتان، إحداهما: أعيانها، والثانية: كلياتها، فليست الأدلة تنقسم إلى ما هو إجمالى غير تفصيلى، أو تفصيلى غير إجمالى، بل كلها شىء واحد لها جهتان، فالأصولى يعلمه من إحدى الجهتين، والفقيه يعلمه من الجهة الأخرى، نعم يصح أيضًا جعلها قيدًا للأدلة، باعتبار أن لها نسبتين، فهى باعتبار إحداهما غيرها باعتبار الأخرى.

الثالثة: المراد بالأدلة الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، وقال إمام

---

(٥) الاستدلال هو طلب الدليل ليؤدى إلى المطلوب من علم أو ظن. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

وقال ابن حزم: هو طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم. انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٤٠).

(١) وجد هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزء، وحده بعض من ينتمى إليه الكلام بأنه واحد بذاته لا طول له ولا عرض ولا يتجزء، وقالوا: إنه لا يتحرك وله مكان، وأنه قائم بنفسه يحمل من كل عرض عرضًا واحدًا فقط، كاللون والطعم والرائحة والمجسمة. انظر: الفصل (٥/٤٤).

(٢) المعلوم: قسمان: معلوم بالأصل المذكور، ومعلوم بالمقدمات الراجعة إلى الأصل كما بينا، وكل ما نقل بتواتر عن النبى ﷺ أو أجمع عليه نقل جميع علماء الأمة عنه عليه السلام، أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام، فداخل فى باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة. انتهى. انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٤٢).

وقال شارح الورقات: المعلوم ما من شأنه أن يعلم، لا ما وقع عليه العلم، انتهى. انظر: شرح الورقات لجلال الدين المحلى (ص٣٥).

الحرمين والغزالى: ثلاثة فقط، وأسقطا القياس والاستدلال[(١)]، فالإمام بناه على أن الأدلة لا تتناول إلا القطعى، فلزم إخراج القياس من أصول الفقه، ثم اعتذر عن إدخاله فيه بقيام القاطع على العمل به، والغزالى خص الأدلة بالمثمرة للأحكام؛ فلهذا كانت ثلاثة، وجعل القياس من طرق الاستثمار، فإن دلالته من حيث معقول اللفظ، كما أن العموم والخصوص دلالته من حيث صيغته.

الرابعة: أورد على المصنف أنه هلا قال: أصول الفقه: دلائله الإجمالية، وأجاب بثلاثة أجوبة:

أحدها: أنه لو أعاده مضمرًا لأوهم عوده إلى نفس الأصول؛ لأنها المحدث عنها.

وثانيها: أن التعاريف يجتنب فيها الضمائر ما أمكن الإتيان بالمظهر؛ لأنها موضوعة للبيان، فإذا قلنا: الإنسان هو الحيوان الناطق، لا يقال: هو الحيوان الناطق، تعريف؛ لأن «هو» ضمير يفتقر إلى الوقوف على ما قبله.

ثالثها: وهو المعتمد: أن الفقه فى قوله: دلائل الفقه، غير الفقه فى قوله: أصول الفقه؛ لأن الفقه فى قولنا: أصول الفقه، أحد جزئى اسم لقب مركب من متضايفين، وفى قولنا: دلائل الفقه، العلم المعروف.

(م): والأصولى العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها.

(ش): الأصولى صفة لمحذوف، أى والمرء الأصولى، نسبة إلى معرفة الأصول، فهو العارف بها، غير أن معرفته بدون أن يعرف طرق استفادتها ومستفيدها محال، ضرورة توقف العلم بالشىء على مقدماته، فهو العارف بها وبطرق استفادتها، وهو باب التراجيح، أى ترتيب الأدلة بأن يقدم الخاص على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا. «ومستفيدها»، أى وهو المجتهد إن استفاد من الأدلة، والمقلد إن استفاد من المجتهد. قال المصنف: وقد عُلم بهذا أن المعرفة بطرق الاستفادة والمستفيد لابد منها فى صدق مسمى الأصولى، وإن لم تكن الطرق جزء من مسمى الأصول.

قال: وجعل المعرفة بطرق استفادتها جزء من مدلول الأصولى دون الأصول أمر لم يسبقنى إليه أحد، ووجهه أن الأصول لما كان عندنا نفس الأدلة لا معرفتها، لزم من ذلك

---

(١) قوله: «وقال إمام الحرمين والغزالى: ثلاثة فقط، وأسقطا القياس والاستدلال». انتهى.

قلت: بل أثبتهما إمام الحرمين فى الورقات، قال: «طرقه، أى طرق الفقه على سبيل الإجمال كمطلق الأمر والنهى وفعل النبى ﷺ والإجماع والقياس والاستصحاب، انتهى.

انظر: الورقات وشرحها بهامش إرشاد الفحول (ص١٢٥٠٥).

أن يكون الأصولي هو المتصف به؛ لأن الأصولي نسبة إلى الأصول وهو من قام به الأصول، وقيام الأصول به معناه معرفته إياه، ومعرفته إياه متوقفة على أن يعرف طرق الاستفادة، فإن من لا يعرف الطريق إلى الشيء محال أن يعرف الشيء، فمن ثَم لزم كون معرفة الطرق أمرًا لابد منه في صدق مسماه، ولهذا ذكر في أصول الفقه، وإن لم تكن نفس الأصول ولا منه، ولا ينكر اشتراطنا في الأصولي ما ليس جزء من نفس الأصول، فإن الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالأحكام إلى آخره.

وقال: الفقيه المجتهد، وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولاً إلى آخر صفات المجتهد، فما قالوا: الفقيه: العالم بالأحكام، بل من قامت به شرائط الاجتهاد[1]،

---

(١) قلت: ومن أهم شرائط الاجتهاد:

أولاً: أن يكون عالمًا بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر في إحداهما لم يكن مجتهدًا، ولا يجوز له الاجتهاد ولا استنباط الأحكام أصلاً، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق منهما بالأحكام. ولابد أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن، ولا يشترط أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه، بل يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة.

ثانيًا: أن يكون عارفًا بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد في السنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيبًا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه، وإنما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالمًا بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان، حتى يثبت له في كل فن ملكة ليستحضر بها كل ما يحتاجه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظرًا صحيحًا ويستخرج منه الأحكام استخراجًا قويًا.

ثالثًا: أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاستنباط والاجتهاد، وأساسه الذي يقوم عليه أركان بنائه. قال الغزالي: إن أعظم علوم الاجتهاد تقوم على ثلاثة فنون: الحديث، واللغة، وأصول الفقه.

رابعًا: أن يكون عارفًا بالناسخ والمنسوخ، بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم المنسوخ ولا يشترط في هذه المعرفة أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من المواضع التي ذكر فيها الأئمة المشتغلين بشروح الحديث وغيرها.

خامسًا: أن يكون عالمًا بالفقه وما فيه من مسائل الخلاف لا للتقليد، ولكن للاستفادة من=

وعددوها؛ لأن بدونها لا يمكن العلم بالأحكام، فكذلك بدون الطرق لا يمكن العلم بالأصول، فلتكن الطرق جزءًا من مسماه أو شرطًا لصدق اسمه، وإن لم يكن جزءًا ولا شرطًا، فلا بأس بذكرها فى تعريفه لتتمته. انتهى.

قلت: وفيه نظر؛ لأن طرق الاستفادة ثابتة فى أنفسها، سواء عرفها الأصولى أم لا، كما قلنا فى الأدلة سواء، فوجب أن يدخل فى مسمى الأصول لا الأصولى. وإنما افتقر العالم بالأدلة إلى ذلك ليصح كونه عالمًا بالأدلة على الحقيقة، وما انفصل به المصنف عن سؤال الاشتراط فى الأصولى، ما ليس جزءًا من نفس الأصول بما ذكره فى الفقيه فممنوع؛ لأن قولهم فى الفقه: إنه العلم بالأحكام المكتسب من أدلتها التفصيلية، صريح فى اعتبار الاجتهاد؛ لأن العلم المكتسب إنما يكون بالاستنباط، وذلك موافق لقولهم: الفقيه المجتهد إلى آخره، فلم يشترطوا فى الفقيه ما ليس شرطًا فى الفقه، ثم قوله: فما قالوا الفقيه: العالم بالأحكام، ممنوع، فقد قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى[1] فى كتابه المسمى بالحدود والحقائق: الفقيه من له الفقه، فكل من له الفقه فهو فقيه، ومن لا فقه له فليس بفقيه، وقيل: الفقيه هو العالم بأحكام أفعال المكلفين التى يسوغ فيها الاجتهاد، هذا كلامه. والأحسن طريقة الشيخ وابن برهان وغيرهما: أن أصول الفقه الأدلة، وكيفية الاستدلال خاصة، ضرورة أن المستدل إذا كان غير عالم بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل، لم يتصور أن يكون عالمًا بالدليل، وأما حال المستفيد فليس من مسماه، ولهذا قال الشيخ تقى الدين: لو اقتصر على الدلائل وكيفية الاستفادة منها لكفى، ويكون حال المستفيد كالتابع والتتمة، لكن جرت العادة بإدخاله فى أصول الفقه وضعًا، فأدخل فيه حدًا.

قلت: ولو قيل: إن المراد بمعرفة الدلائل معرفتها فى نفسها ومعرفة أقسامها والعلم بأحوالها التى لابد منها فى معرفة الأحكام الشرعية، لكفى الاقتصار على الدلائل كما فعل المصنف مع التوفية بطريق الجمهور. وقد أورد على المصنف أنه إذا كان الأصول عنده الأدلة، لزم أن يكون الأصولى العارف بها، فحينئذ فزيادة طرق استفادتها

=طرق الاجتهاد وكيفية التصرف فى الحوادث، موصوفًا بالبلوغ والعقل والعدالة.

(١) الشيرازى هو: أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الفيروزأبادى، نبغ فى علوم الشريعة الإسلامية، ولد بفيروزأباد ونشأ بها ثم دخل البصرة، ثم بغداد. من شيوخه: أبو عبد الله البيضاوى، وأبو حاتم القزوينى، والقاضى أبو الطيب. من تلاميذه: أبو عبد الله محمد الحميدى، وأبو القاسم السمرقندى. من مصنفاته: المهذب فى الفقه، اللمع، شرح اللمع فى أصول الفقه، وغيرها كثير.

ومستفيدها، غير محتاج إليه، وأجاب بأن الأصول نفس الأدلة لا معرفتها، وأما الأصولى فهو المتلبس بتلك الأدلة؛ أى العارف بها، غير أن العرفان لا يتهيأ إلا لمن عرف طرق الاستفادة والمستفيد؛ لأن للمعرفة شرطًا لا يتهيأ إلا بها، فإذن معرفة تلك الطرق توصل إلى معرفة الأدلة المقتضية لتسمية العارف أصوليًّا، كما أن الضرب هو الإيلام، والضارب هو المؤلم على كيفية خاصة.

(م): والفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

(ش): هذا حد الفقه اصطلاحًا[١]، فالعلم جنس، ولو عبر بالمعرفة لكان أحسن، كما قال الشيخ تقى الدين، فإن العلم يطلق بمعنى حصول المعنى فى الذهن، ويطلق على أخص من ذلك، وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب، ولهذا جاء سؤال الفقه من باب الظنون، فلا يحسن جعله علمًا[٢]، ومن عبر بالمعرفة سلم منه لذلك. انتهى.

وقد انفصل المصنف عن هذا، فقال: المراد به هنا الصناعة، كما تقول: علم النحو، أى صناعته، وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين، ولا يرد سؤال الظن[٣]، وهذا ينازع فيه أن جوابهم عن السؤال بالطريق التى ذكروها، يدل على أن مرادهم بالعلم: اليقين[٤]، وإلا كان جوابهم أن الظن داخل فى العلم، ولو تجنبه المصنف لسلم من التحمل لدفع السؤال.

---

(١) قلت: هذا هو أحسن ما قيل فى تعريف الفقه إصطلاحًا، سبق أن عرفناه لغة، فراجع.

(٢) قلت: بل جعله كثير من العلماء علمًا، وهو الصحيح إن شاء الله، ذلك لأن بين العلم والفقه عموم وخصوص، فالعلم له معنى أوسع وأشمل، فكل فقه علم وليس كل علم فقه. قيل: والفقه الذى معناه معرفة الأحكام بمعنى ظنها شامل للمطابق وغير المطابق، أما العلم فهو معرفة المعلوم على ما هو به، فلا يكون إلا مطابقًا، وفى ذلك نظر؛ لأن العلم هو مطلق الإدراك جازمًا أولاً، مطابقًا أولاً، فإن حمل العلم على المعنى الأول، فلا يكون إلا يقينًا، وهو إدراك جازم قطعى واعتقاد مطابق وتصديق ثابت، وإن حمل على المعنى الثانى، فإن كان الإدراك جازمًا فهو على المعنى الأول، وإن لم يكن جازمًا فهو الظن إما مطابقًا أو التزامًا، كما هو الحال فى معنى الفقه.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(٣) الظن: تجويز راجح بمعنى أن فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح احتماله للنقيض المرجوح.

انظر: شرح الورقات للمحلى وللعبادى، وانظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية لأبى عمرو الحسينى.

(٤) اليقين: هو القطعى الذى لا يحتمل الخلاف أصلاً، ولا يجوزه العقل ولو مرجوحًا. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

وقوله: «بالأحكام» فصل يخرج الإدراك بلا حكم كالعلم بالذوات والصفات الحقيقية والإضافية، فلا شيء من هذه العلوم بفقه.

وقوله: «الشرعية» يحترز به عن العلم بالأحكام العقلية، مثل كون العرض هل يبقى زمانين. والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع، والشرع الحكم، والشارع هو الله تعالى، والرسول ﷺ مبلغ، ويطلق عليه أيضًا بهذا الاعتبار.

واعلم أن جعل قولهم: بالأحكام الشرعية، قيدين مستقلين، حتى يحترز بكل واحد منهما عن شيء، وهى طريقة الإمام فى المحصول ومتابعيه، والتحقيق أن الأحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه فيه على شيء، فإن الأحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى، وهو علم لما سيأتى تعريفه من الخطاب المنقسم إلى الإيجاب والتحريم وغيرهما، وقد صرح إمام الحرمين فى البرهان بأن المراد بالأحكام الشرعية فى حد الفقه ذلك، فليتفطن له، فإنه من النفائس.

قوله: «العملية»، قيد لم يذكره القاضى، ولكن ذكره المتأخرون، واختلفوا فى المحترز عنه، فقال الإمام: إنه احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة والقياس حجة، فإن العلم به ليس علمًا بكيفية عمل، فلا يكون فقهًا، وفسروا العملية بما يكون العلم به علمًا بكيفية عمل.

واستشكله ابن دقيق العيد؛ لأن جميع هذه القواعد التى ذكر أنه يحترز عنها، فإنما الغاية المطلوب منها العمل، والخلاص من هذا بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح، إلا أن يردوا الأمر إلى الاصطلاح ويصير معنى ما يريده المتكلم من كلام، فيقرب الحال.

وقال القرافى(١): يخرج العلمية كأصول الدين، وساعده الشيخ علاء الدين الباجى(٢)،

---

(١) القرافى هو: أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجى، انتهت إليه رئاسة المالكية فى عهده، كان بارعًا فى الأصول والفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام والنحو. من شيوخه: جمال الدين بن الحاجب، والعز بن عبد السلام، والفاكهانى. من مصنفاته: التنقيح وشرحه، وشرح المحصول، والذخيرة والفروق فى الفقه، وشرح التهذيب وغير ذلك. كانت وفاته سنة ٦٨٤هـ.

انظر: الأعلام (٩٤/١)، معجم المؤلفين (٨٦/٢).

(٢) الباجى هو: على بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب المغربى ثم المصرى الباجى الشافعى أبو الحسن، فقيه، أصولى، محدث، منطقى، متكلم، فرضى، حاسب. ولد سنة ٦٣١هـ، تفقه فى الشام. ثم ولى وكالة بيت المال بالكرك فى دولة الملك الظاهر، ثم استوطن القاهرة، أخذ عن الشيخ تقى الدين السبكى. توفى بمصر سنة ٧١٤هـ. من مصنفاته: مختصر المحصول للرازى،=

وخالفه صاحبه الشيخ الإمام السبكى، وقال: أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود البارى، ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية والرؤية، ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع ككثير من أحوال القيامة[(١)]، فأما ما يثبت بالعقل فخرج بقولنا: الشرعية، وتفسيرنا إياها بما يتوقف على الشرع، وأما ما يتوقف على السمع، فقد يقال: إنها داخلة فى حد الشرعية.

وقوله: «المكتسب»، مرفوع على أنه صفة للعلم، وخرج به علم الله تعالى وما يلقيه فى قلوب الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الأحكام بلا اكتساب.

وقوله: «من أدلتها التفصيلية». قال الإمام وغيره: يخرج اعتقاد المقلد، فإنه مكتسب من دليل إجمالى، وهو أن هذا أفتانى به المفتى، وكل ما أفتانى به فهو حكم الله فى حقى[(٢)]. وقال المصنف: خروج اعتقاد المقلد به يستدعى سبق حصوله، ولا أسلم أن الحاصل عند المقلد علم. وقد قال الإمام فى تعريف العلم: إنه لابد أن يكون عن موجِب، وعمل المقلد ليس لموجب، فالأولى أن يخرج بقيد «التفصيلية» علم الخلاف[(٣)]، فإنه علم

=مختصر المحرر للرافعي سماه التحرير، وكشف الحقائق فى المنطق، ومختصر علوم الحديث، والرد على اليهود والنصارى.

انظر: شذرات الذهب (٦/٣٥، ٣٦)، كشف الظنون (٢/٦٧٢، ٦٩٢، ٨٣٩)، الأعلام (٤/٣٣٤).

(١) قلت: إثبات وجود البارى بالعقل وحده دليل العقل فيها الآيات الكونية، أما ما يثبت بالعقل والسمع، فدليل العقل فيه السمع، وهو الخبر عن الله فى كتابه أو على لسان رسول الله ﷺ، وفيه إثبات مفصل ونفى مجمل، وفيه كيفية توحيد الله ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته، أما ما لا يثبت إلا بالسمع فلا مجال للعقل فيه؛ لأنه امتحان الله للعباد، فالإيمان فيه على سبيل السمع فقط كأحوال القيامة، والموت، والقبر، والجنة والنار وغير ذلك مما يسمى بالسمعيات، وكل ما يثبت بالسمع أو بالسمع والعقل معًا، فداخل فى حد الشريعة فهو موقوف عليه وخرج عن هذا الحد ما يثبت بالعقل وحده، والله أعلم.

(٢) قلت: التقليد هو اعتقاد الشيء؛ لأن فلانًا قاله ممن لم يقم على صحة قوله برهانًا، وهو مذموم ومردود شرعًا، أما اتباع من أمر الله باتباعه وذلك بالسؤال عن حكم الله، فليس تقليدًا، بل هو طاعة لله تعالى، والله أعلم.

(٣) الخلاف: هو التنازع فى أى شيء كان، وهو أن يأخذ الإنسان فى مسالك من القول أو العقل، ويأخذ غيره فى مسلك آخر وهو حرام فى الديانة، إذ لا يحل خلاف ما أثبته الله تعالى فيها، وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾، وقال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾، وهو التفريق أيضًا. قال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾، انتهى. قاله ابن حزم.

مكتسب بأحكام شرعية عملية، لكنها إجمالية؛ لأن الجدلى[1] لا يقصد صورة بعينها، وإنما يفرض الصورة مثالاً لقاعدة كلية، فيقع علمه مستفادًا من الدليل الإجمالى لا من التفصيلى، كذا قال الأصفهانى[2] فى شرح المحصول: اعتقاد المقلد لا يسمى علمًا، وقد صرح بذلك فى المحصول فى تقسيمه، وجعل اعتقاد المقلد قسيمًا للعلم، وحينئذ فهو خارج بقيد العلم، فلا حاجة إلى الاحتراز عنه بقيد آخر.

قلت: الأولى أن يقال: خروج المقلد يستدعى سبق دخوله، ولا أسلم أن قول المفتى دليل الحكم الشرعى، فإن دليله النص والإجماع والقياس، والظاهر أن ذكرها ليس للاحتراز عن شىء، فإن اكتساب الأحكام لا يكون من غير أدلتها التفصيلية، وإنما ذكر للدلالة على المكتسب منه بالمطابقة. قيل: وقول الإمام: علم المقلد ليس لموجب ممنوع، بل لابد له من موجب، كحسن ظنه بمن قلده فيه.

قلت: مراده «بالموجب» ما كان عن برهان حسى أو عقلى أو مركب منهما، واعتقاد المقلد خارج عن ذلك، ولهذا قال فى المطالب العالية: أما التقليد فهو أن يعتقد الإنسان

=وقال ابن تيمية فيمن يخالفون ولا يقبلون الحق إلا من الطائفة التى هم منتسبون إليها، مع أنهم لا يتبعون ما لزمهم من اعتقادهم: وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة فى العلم أو الدين، من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم، أو إلى رئيس معظم عندهم فى الدين غير النبى ﷺ، فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقهًا ولا رواية إلا ما جاء به طائفتهم، ثم إنهم لا يعلمون ما توجبه طائفتهم مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقًا، رواية وفقهًا، من غير تعيين شخص أو طائفة غير رسول الله ﷺ.

وقال رحمه الله: والصواب أن ما جاء به الكتاب والسنة على هذا وهذا حق، وما خالف الكتاب والسنة من هذا وهذا باطل. انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص٨، ١٠).

(١) الجدل والجدال: إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو ما يقدر أنه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلاً، وقد يكون أحدهما محقًا والآخر مبطلاً، إما فى لفظه وإما فى مراده أو فى كليهما، ولا سبيل أن يكونا معًا محقين فى ألفاظهما ومعانيهما.
انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٤٥).

(٢) هو: محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلى، أبو عبد الله شمس الدين الأصفهانى، ولد بأصفهان سنة ٦١٦هـ، ثم رحل إلى بغداد، ودرس بمصر، وتولى القضاء فيها، كان إمامًا، متكلمًا، فقيهًا، أصوليًا، أديبًا، شاعرًا. من شيوخه: البرزالى. من مصنفاته: شرح المحصول، والقواعد فى أصول الفقه، وغاية المطلب فى المنطق، والتجريد فى علم الكلام. توفى سنة ٦٨٨هـ، وقيل: ٦٧٨هـ.
انظر: شذرات الذهب (٥/٤٠٦)، بغية الوعاة (١/٢٤٠)، الأعلام (٧/٨٧).

اعتقادًا جازمًا فى الشىء من غير دليل ولا شبهة.

وقوله: إنه يخرج به علم الخلاف، أى فإن الخلافى يقول: يجب بالمقتضى ولا يجب بالنافى، فلا تعيين للمقتضى ولا للمنافى، فغير سديد؛ لأن قول المستدل بالمقتضى أو النافى لا يفيد شيئًا إن لم يعينهما، ثم الظاهر أن المراد به فى كلامه مقتض وناف معهود، فلم يخرج عن التفصيل، فكان الصواب الاقتصار على «أدلتها» من غير وصفها «بالتفصيلية»؛ لئلا يتوهم أنه قيد زائد.

(م): والحكم[1]: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف.

(ش): لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم، والألف واللام فيه للعهد، أى الشرعى؛ ليحترز به عن العقلى، وبهذه القرينة استغنى المصنف عن التقييد. فالخطاب جنس، والمراد به ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته، وبإضافته إلى الله تعالى يخرج خطاب غيره. واستغنى عن تقييده بالقديم؛ لأن كلامه قديم، والمتعلق بفعل المكلف يخرج أربعة أشياء: ما يتعلق بذاته، نحو: ﴿**الله لا إله إلا هو**﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وبفعله، نحو: ﴿**خالق كل شىء**﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وبالجمادات، نحو: ﴿**ويوم نسير الجبال**﴾ [الكهف: ٤٧]، وبذوات المكلفين، نحو: ﴿**ولقد خلقناكم ثم صورناكم**﴾ [الأعراف: ١١]، وإنما أفرد المكلف ولم يجمعه؛ لئلا يرد عليه ما يتعلق بمكلف واحد كخواص النبى ﷺ.

وقوله: «من حيث إنه مكلف»، يخرج ما تعلق بفعل المكلف لا من حيث تكليفه، كخبر الله عن أفعال المكلفين، نحو: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات: ٩٦]، فقوله: ﴿**وما تعملون**﴾، متعلق بعمل المكلف لا من حيث فعله، بدليل أنه يعم المكلف وغيره، بل من حيث أنه مخلوق لله تعالى، وليس ذلك حكمًا شرعيًا، بل هو من باب العقائد لا الأحكام، وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «صلة الرحم تزيد فى الرزق» وغيره، وهذا القيد مغن عن قول البيضاوى: بالاقتضاء أو التخيير، وهو يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف، لا يقال: فحينئذ يخرج ما سوى الإيجاب والحظر، من الندب والإباحة والكراهة وخلاف الأولى؛ لأنا نقول: هذه تخص أفعال المكلفين.

وقول الفقهاء: الصبى يثاب ويندب له، كله على سبيل التجوز عند الأصوليين، فلا يكون ندب ولا كراهة إلا فى فعل المكلف، وهذا أمر مفروغ منه عند الأصوليين، نبهوا

---

(١) الحكم: هو إمضاء قضية فى شىء ما، قاله ابن حزم. وهو فى اللغة: المنع والصرف والقضاء، وفى الدين حكم تكليفى وحكم وضعى على ما سيأتى بيانه إن شاء الله.

عليه بقولهم: المتعلق بأفعال المكلفين. كذا قاله المصنف. وسبقه إليه الهندى، فقال: الدليل على أنه لا يتعلق بفعل الصبى حكم شرعى الإجماع، فإن الأمة أجمعت على أن شرط التكليف العقل والبلوغ، وإذا انتفى التكليف عنهم، لفقد شرطه، انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم، والمعنى من يتعلق بالضمان بإتلاف الصبى أمر الولى بإخراجه من ماله.

وقال الشيخ تقى الدين: عبر بعضهم بأفعال العباد؛ ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبى والمجنون. ومن اعتبر التكليف، رد ذلك الحكم إلى المولى، وتكليفه بأداء قدر الواجب.

قلت: وكذا القول فى إتلاف البهيمة ونحوه، فإنه حكم شرعى، وليس متعلقًا بفعل المكلف، والحاصل رده إلى التعلق بفعل المكلف، إلا أن التعلق تارة يكون بواسطة وتارة يكون بغير واسطة، وكذا القول فيما يثبت بخطاب الوضع على أحد الأقوال، فإن الزوال سبب لوجوب الصلاة، وهو متعلق بفعل مكلف، إذ موجبه وجوب الصلاة لا أنه بواسطة، وقد أورد على المصنف أنه كان ينبغى أن يزيد: به، فيقول: من حيث إنه مكلف به؛ لأن الخطاب من الشارع لا يكون إلا مع المكلف لا مع الصبى والمجنون، وأجاب بأنه لو قال: به، لاقتضى أن المكلف لا يخاطب إلا بما هو مكلف به، وليس كذلك، فإن النبى ﷺ يخاطب بما كلف به الأمة، بمعنى تبليغهم، وكذا جميع المكلفين بفرض الكفاية، وإن كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار.

ولقائل أن يقول: لا نسلم امتناع كون المكلف لا يخاطب إلا بما كلف به، فإن سائر التكليفات كذلك، ولا يرد عليه تكليف النبى ﷺ بالتبليغ دون العمل، فإنه لم يكلف إلا بالتبليغ، ولا يضر تعلق التكليف بغيره من جهة أخرى، فصدق قولنا: إنه لم يخاطب إلا بما هو مكلف به، ويبقى سؤال المعترض، وتنظيره بفرض الكفاية عجيب، فإن كون الجميع مخاطبين مع القول بأن المكلف بعضهم، مما لا يمكن، والأولى أن يقال: لو قال: به، لاقتضى أن المكلف لا يخاطب إلا بما كلف به، وليس كذلك، فإن المندوب والمكروه والمباح مخاطب بها مع أنه غير مكلف بها على ما اختاره المصنف فيما سيأتى، ولا تكليف فى الحقيقة إلا بالواجب والمحظور، فوجب حذف: به؛ ليتناول جميع الأحكام المخاطب بها مكلفًا به وغير مكلف به.

فائدة: قوله: «من حيث إنه»، بكسر الهمزة، وقد أوله الفقهاء بالفتح، وعد من اللحن، لكن يجئ على رأى الكسائى فى إضافة حيث إلى المفرد.

(م): ومن ثم لا حكم إلا لله.

(ش): هذه المسألة فرع لما سبق، ولهذا قال: ومن ثم، وهى هنا للمكان المجازى، أى من أجل أن الحكم خطاب الله، وحيث لا خطاب لا حكم، فعلم أنه لا حكم إلا لله خلافًا للمعتزلة فى دعواهم أن العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح، فهو عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعى.

فائدة: قال الراغب: «ثم» إشارة إلى المتبعد من المكان، و«هناك» للمتقرب، وهما ظرفان فى الأصل، وقوله تعالى: ﴿**وإذا رأيت ثم**﴾ [الإنسان: ٢٠]، فهو فى موضع المفعول. انتهى.

وقوله: إن «هناك» للمتقرب، خلاف المشهور، وقوله: إنها فى الآية، مفعول مردود؛ لأنه ظرف لا ينصرف.

(م): والحسن والقبيح، بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص، عقلى، وبمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعى، خلافًا للمعتزلة.

(ش): الحسن والقبح يطلق بثلاث اعتبارات:

أحدها: ما يلائم الطبع وينافره، كإنقاذ الغريق واتهام البرئ.

والثانى: صفة الكمال والنقص، فكقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، وهو بهذين الاعتبارين عقلى بلا خلاف، إذ العقل مستقل بإدراك الحسن والقبح منهما، فلا حاجة فى إدراكهما إلى الشرع.

والثالث: ما يوجب المدح أو الذم الشرعى عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً، فهو محل النزاع.

فالمعتزلة قالوا: هو عقلى يستقل العقل بإدراكه دون الشرع، إما لذات الفعل، أو لصفة عائدة إلى الأحكام، أو لوجوه واعتبارات على خلاف لهم. وأهل السنة قالوا: هو شرعى، أى لا يعلم استحقاق المدح أو الذم، ولا الثواب أو العقاب شرعًا على الفعل إلا من جهة الشرع. ومن المحققين من رد هذا القسم إلى الأول، وقال: إنه فى الحقيقة راجع إلى الألم واللذة، ولهذا سلم الرازى فى آخر عمره ما ذكره فى كتابه نهاية العقول: أن الحسن والقبح العقليين ثابتان فى أفعال العباد، إذ كان معناهما يئول إلى اللذة والألم.

تنبيهات: الأول: أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون: إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها

ومفاسدها، فهو طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعى، والحكم الشرعى تابع لهما، لا عينهما، فما كان حسنًا جوزه الشرع، وما كان قبيحًا منعه، فصار عند المعتزلة حكمان، أحدهما: عقلى والآخر شرعى تابع له، فبان أنهم لا يقولون: إنه يعنى العقاب والثواب، ليس بشرعى أصلاً، خلافًا لما توهمه عبارة المصنف وغيره.

الثانى: ما اقتصر عليه المصنف من حكاية قولين هو المشهور، وتوسط قوم فقالوا: قبحها ثابت بالعقل، والعقاب يتوقف على الشرع، وهو الذى ذكره سعد بن على الزنجانى[(١)] من أصحابنا، وأبو الخطاب[(٢)] من الحنابلة. وذكره الحنفية وحكوه عن أبى حنيفة[(٣)] نصًا، وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض، فهاهنا أمران:

أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها.

والثانى: أن ذلك كاف فى الثواب والعقاب، وإن لم يرد شرع، ولا تلازم بين الأمرين، بدليل قوله تعالى: ﴿**ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم**﴾ أى بقبيح فعلهم ﴿**وأهلها غافلون**﴾ [الأنعام: ١٣١]، أى لم تأتهم الرسل والشرائع. ومثله: ﴿**ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم**﴾، أى من القبائح، ﴿**فيقولون ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً**﴾ [القصص: ٤٧].

الثالث: إنما ذكر المصنف الذم والعقاب وأهمل المدح والثواب لتلازمهما نفيًا وإثباتًا،

---

(١) الزنجانى هو: أبو القاسم سعد بن على بن محمد بن على بن الحسين شيخ الحرم، والحفاظ، كان حافظًا، قدوةً، عالمًا، ثقةً، زاهدًا، نزيل الحرم وجار البيت، توفى سنة ٤٧١هـ عن تسعين سنة.
انظر: شذرات الذهب (٣/٣٣٩، ٣٤٠)، معجم البلدان (٣/١٥٢).

(٢) هو: محفوظ بن أحمد بن الحسين الكلوذانى أبو الخطاب البغدادى الحنبلى، أحد أئمة المذهب، كان فقيهًا، أصوليًا، فرضيًا، أديبًا، شاعرًا، عدلاً، ثقةً. ولد سنة ٤٣٠هـ، من مصنفاته: التمهيد فى أصول الفقه، والهداية فى الفقه، والخلاف الكبير، والخلاف الصغير، والتهذيب فى الفرائض. توفى سنة ٥١٠هـ.
انظر: ذيل طبقات الحنابلة (١/١١٦)، اللباب (٢/٤٩)، الفتح المبين (٢/١١).

(٣) هو: الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى الغنى عن التعريف، أحد الأئمة الأربعة وأقدمهم سنًا، ولد سنة ٨٠هـ، قيل: أنه أدرك أنس بن مالك، فيكون تابعيًا، من شيوخه: حماد وعطاء بن أبى رباح، ونافع مولى ابن عمر. ومن تلاميذه: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر، وغيرهم. من مصنفاته: المخارج فى الفقه، ومسند فى الحديث، والفقه الأكبر. توفى ببغداد سنة ١٥٠.
انظر: وفيات الأعيان (٥/٤٠٥)، الأعلام (٨/٣٦).

وخص الذم والعقاب بالذكر؛ لأنه على أصول المعتزلة، لا يتخلف ولا يقبل المزيد بخلاف الأجر والثواب، فإنه قابل للزيادة، فعبر بما يناسب أصول الخصوم، ومراده بترتب العقاب، نص الشارع عليه، وهو لا ينافى جواز العفو، ولو قال: كونه متعلق العقاب، لكان أحسن. فإن قلت: كيف قال: عقلى وشرعى والمبتدأ اثنان، والخبر يجب مطابقته للمبتدأ؟ قلت: يجوز أن يكون الخبر حذف أحد جزئيه، أى كلاهما عقلى، أو هو خبر عن الثانى، وحذف من الأول لدلالته عليه، ويجوز فى انتصاب قوله «خلافًا» وجهان: أحدهما: أن يكون مصدرًا، والثانى: أن يكون حالاً، أى أقول ذلك خلافًا لهم، أى مخالفًا، واستحضر هذا فى كل موضع ذكر فيه هذا، وكذا قولهم: وفاقًا.

(م): وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافًا للمعتزلة.

(ش): عادة الأصوليين أن يذكروا بعد هذا الأصل فرعين على طريق التنزل فتابعهم المصنف.

أحدهما: شكر المنعم غير واجب عقلاً؛ لأنه لو وجب عقلاً، لعذب تاركه قبل الشرع، لكنه لا يعذب؛ لقوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء: ١٥]، فإنه نفى التعذيب مطلقًا إلى البعثة، فإن قيل: التعذيب ليس بلازم لترك الواجب، لجواز العفو.

قلنا: بترك الواجب يلزمه التعذيب قبل التوبة عندهم، والعفو غير جائز قبلها.

فإن قيل: كيف يستدل عليهم بالآية، والتفريع على تسليم الحسن والقبح العقليين، قيل: لأن عندهم لا يجوز ورود الشرع بخلاف العقل، فصارت المعتزلة إلى وجوبه بالعقل وأورد عليهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى كتابه الحدود مناقضة، فإنهم قالوا: يجب على الله أن يثيب المطيعين، وأن ينعم على الخلق، وإذا كان الثواب واجبًا، فلا معنى للشكر؛ لأن من قضى دينه فلا يستحق الشكر، ففى الجمع بين هذين القولين تناقض.

(م) ولا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف إلى وروده.

(ش): الفرع الثانى فى حكم الأشياء قبل الشرع، وقد ذهب أئمتنا إلى أنه لا حكم فيها، فإن الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم، والأحكام هى نفس الشريعة، فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها، ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه، أى أن الحكم منتف ما لم ترد البعثة، وهو ما قاله النووى[1] فى شرح المهذب: أنه الصحيح عند

---

(١) هو: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مرى بن حسن بن حسين الحوارنى النووى الشافعى، فقيه أصولى محدث، ولد سنة ٦٣١هـ بنوى بسوريا وإليها نسبته، تعلم بدمشق وأقام بها طويلاً،=

أصحابنا، وقيل: المراد عدم العلم بالحكم، أى أن لهما حكمًا قبل ورود الشرع، لكننا لا نعلمه. قال البيضاوى: وهذا مراد الشيخ بالوقف فى هذه المسألة؛ لأن الحكم عنده قديم، فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم، وهو خلاف مذهبه، والصواب ما جرى عليه المصنف، فإنه المنقول.

وقد قال القاضى أبو بكر فى مختصر التقريب: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم قبل ورود الشرع، وعبروا عن نفى الأحكام بالوقف، ولم يريدوا بذلك الوقف الذى يكون حكمًا فى بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام، وذكر مثله الإمام فى البرهان، والغزالى، وابن السمعانى وغيرهم من الأصحاب، وإنما قال المصنف: بل الأمر موقوف إلى وروده، دفعًا لتوهم من ظن أن القول بالوقف غير القول بنفى الأحكام، وليس كذلك، بل مرادهم بالوقف أن الأمر موقوف على ورود الشرع، وأن الحكم منتف ما لم يرد الشرع.

(م): وحكمت المعتزلة العقل، فإن لم يقض فثالثها لهم: الوقف عن الحظر والإباحة.

(ش): هذا من المصنف تحرير لنقل مذهب الاعتزال، فإن الإمام الرازى عمم الخلاف عنهم فى جميع الأفعال، وليس كذلك، بل الأفعال الاختيارية عندهم تنقسم إلى ما يقضى العقل فيها بحسن أو قبح، فيتبع فيها حكم العقل، وتنقسم إلى الأحكام الخمسة بحسب ترجح الحسن أو القبح وتعادلهما، ولا خلاف عندهم فى هذا، وإليه أشار بقوله: «وحكمت المعتزلة العقل»، أى فيما يقضى فيه العقل ودل عليه قوله بعده: «فإن لم يقض».

وإنما الخلاف فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتنعمات هل هو واجب أو مباح أو الوقف؟ ثلاثة مذاهب، والقائلون بالحظر، كما قاله ابن التلمسانى[1]، لا يريدون به باعتبار صفة فى المحل، بل حظر احتياطى، كما يجب

=من شيوخه: كمال الدين المغربى، والزينى خالد، وعبد العزيز الحموى. من تلاميذه: المزى، وأبو الحسن العطار. توفى سنة ٦٧٦هـ. من مصنفاته: الأصول والضوابط فى الأصول، ومنهاج الطالبين، وشرح المهذب، وروضة الطالبين فى الفقه، وشرح صحيح مسلم، ورياض الصالحين، والأذكار.

انظر: طبقات الشافعية (٨/٣٩٥)، النجوم الزاهرة (٧/٢٧٨)، الأعلام (٨/١٤٩).

(١) هو: أبو محمد شرف الدين عبد الله بن محمد بن على الفهرى التلمسانى، نسبة إلى أصله تلمسان، أصولى، متكلم، عالم، فاضل، ولد سنة ٥٦٧هـ، اشتهر بمصر وتصدر للإقراء بها.=

اجتناب المنكوحة إذا اختلطت بأجنبية، والقائلون بالوقف أرادوا وقف حيرة، وطريق البحث معهم فى هذه المسألة والتى قبلها: أن كل احتمال عينوه، وبنوا عليه حكمًا، قابلناهم بنقيضه، فنعارض شبه القائلين بالإباحة بشبه القائلين بالحظر، وشبه الواقفين بشبههما.

تنبيهات: الأول: تحرير النقل عنهم هكذا تابع فيه الآمدى، قال القرافى: وإطلاق الإمام الخلاف عنهم ينافى قواعدهم، فإن القول بالحظر مطلقًا يقتضى تحريم إنقاذ الغريق ونحوه، والقول بالإباحة مطلقًا، يقتضى إباحة القتل والفساد، أما ما لم يطلع العقل على مفسدته أو مصلحته، فيمكن أن يجئ فيه الخلاف. قال: ثم رأيت كلام أبى الحسين فى المعتمد، وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقًا من غير تقييد، وهو أعلم بمذهب القوم، فرجعت إلى طريقة الإمام.

الثانى: قوله: «وحكمت المعتزلة العقل»، يقتضى أن مذهبهم أن العقل منشىء الحكم مطلقًا، وليس كذلك، بل التحقيق فى النقل عنهم أنهم قالوا: الشرع مؤكد لحكمَ العقل فيما أدركه من حسن الأشياء وقبحها كحسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران، وليس مرادهم أن العقل يوجب أو يحرم، وقد لا يستقل بذلك، بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بالحسن والقبح، كحكمه بحسن الصلاة فى وقت الظهر وقبحها فى وقت الاستواء.

الثالث: يتبادر الذهن إلى استشكال قول المصنف: «لهم»، فإن الخلاف أيضًا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة[(١)] وغيره. والذى فعله المصنف هو الصواب؛ لأن الخلاف المحكى عن أصحابنا فى ذلك إنما هو لمقتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد مجيء الشرع لا بمجرد العقل، وليس خلافهم فى أصل التحسين والتقبيح بالعقل، وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا فى هذا الخلاف من ثلاثة أوجه:

=من مصنفاته: شرح المعالم فى أصول الفقه للرازى، شرح التنبيه فى فروع الفقه ولم يكمله، وشرح المعالم فى أصول الدين. توفى سنة ٦٤٤هـ.

انظر: طبقات الشافعية (٣١٦/١)، الأعلام (١٢٥/٤)، معجم المؤلفين (١٢٣/٦).

(١) هو: أبو على الحسن بن الحسين الإمام الجليل، القاضى، أحد عظماء الأصحاب فى المذهب الشافعى، وشيوخهم. انتهت إليه إمامة العراقيين. من شيوخه: ابن سريج، وأبو إسحاق المروزى. من تلاميذه: أبو الحسن الأوزاعى، والحسن بن القاسم الطبرى. من مصنفاته: كتاب المسائل فى الفقه، وله شرحان على مختصر المزنى. توفى عام ٣٤٥هـ، وقيل: ٣٧٥.

انظر: طبقات الشافعية (٢٥٦/٣)، وفيات الأعيان (٧٥/٢)، البداية والنهاية (٣٠٤/١١).

أحدها: أنهم خصوا هذه الأقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح، وأما ما يقضى فينقسم إلى الأحكام الخمسة، ولهذا نسبهم أصحابنا إلى التناقض فى قول من رجح الإباحة أو الحظر؛ لأن ذلك عندهم يستند إلى دليل العقل، وفرض المسألة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه، وأما أصحابنا فأقوالهم فى جميع الأفعال، هذا على طريقة الآمدى ومن تابعه.

والثانى: أن معتمدهم دليل العقل، ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعى، إما على التحريم؛ لقوله تعالى: ﴿يسألونك ماذا أحل لهم﴾ [المائدة: ٤]، ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو التحريم، فدل على أن حكم الأشياء كلها على الحظر. وإما على الإباحة؛ لقوله تعالى: ﴿خلق لكم ما فى الأرض جميعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: ٥٠]، وذلك يدل على الإذن فى الجميع، وأما الوقف فلتعارض الأدلة، فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحال قبل ورود الشرائع، فلو لم ترد هذه النصوص لقال الأصحاب: لا علم لنا بتحريم ولا إباحة، ولقالت المعتزلة: المدرك عندنا العقل، فلا يضر عدم ورود الشرائع.

والثالث: أن الواقفين أرادوا وقف حيرة كما قاله ابن التلمسانى، وأما أصحابنا فأرادوا به انتفاء الحكم على ما سبق.

(م): والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ، وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل، وأثم القاتل، إيثاره نفسه.

(ش): فيه مسائل:

أحدها: يمتنع تكليف الغافل كالنائم والناسى؛ لمضادة هذه الأمور الفهم، فينبغى شرط صحة التكليف، ولا يرد ثبوت الأحكام فى أفعاله فى الغفلة والنوم؛ لأن ذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب. وقال القفال[(١)]: إنما طلب منه سجود السهو، ووجبت الكفارة على المخطئ؛ لكون الفعل فى نفسه محرمًا من حيث أنه محظور عقده، لا أنه فى نفسه منهى عنه فى هذه الحالة؛ لأنه لا يمكنه التحفظ منه. وتعبير المصنف بـ «الصواب» يشعر بأن مقابله قولاً مزيفًا، وإليه أشار فى المنهاج بقوله: بناء على التكليف بالمحال، أى فإن

---

(١) هو: محمد بن على بن إسماعيل القفال الشاشى، أوحد عصره فى الأصول والفقه وعلم الكلام، ولد عام ٢٩١هـ، ومن شيوخه: ابن خزيمة، ومحمد بن جرير، وأبو القاسم البغوى. ومن تلاميذه: أبو عبد الله الحاكم، والحليمى، وابن منده. توفى سنة ٣٦٥هـ. من مصنفاته: كتاب فى أصول الفقه، وتفسير كبير، وشرح الرسالة للشافعى.
انظر: طبقات الشافعية (٢/٢٠٠)، وفيات الأعيان (٤/٢٠٠)، تبيين كذب المفترى (ص١٨٢).

منعناه فهاهنا أولى، وإن جوزناه فللأشعرى[١] هنا قولان، نقلهما ابن التلمسانى وغيره، قالوا: والفرق أن للتكليف هناك فائدة وهى الابتلاء، وهنا لا فائدة له، لكن نقل ابن برهان فى الأوسط عن الفقهاء أنه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل فى الذمة، وعن المتكلمين المنع، إذ لا يتصور ذلك عندهم.

وقد يظن أن الشافعى[٢] يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران، وهو فاسد، فإنه إنما كلف السكران عقوبة له؛ لأنه تسبب بمحرم حصل باختياره، ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل.

الثانية: يمتنع تكليف الملجأ أيضًا، والمراد به من لا يجد مندوحة على الفعل مع حضور عقله، وذلك كمن يلقى من شاهق، فهو لابد له من الوقوع، ولا اختيار له فيه، ولا هو بفاعل له، وإنما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع، فلا ينسب إليه فعل، وحركته كحركة المرتعش، وسياق المصنف يقتضى حكاية خلاف فى هذه الحالة، وكلام الآمدى فى الإحكام يشير إليه، بناء على جواز تكليف ما لا يطاق عقلاً وإن امتنع سمعًا[٣].

---

(١) هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل من نسل الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وكان من أئمة المتكلمين المجتهدين ومؤسسى مذهب الأشاعرة، من تلاميذه: ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهلى. توفى سنة ٣٣٤هـ، وقيل غير ذلك. من مصنفاته: اللمع، ومقالات الإسلاميين، والأسماء والصفات، والرد على المجسمة وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٣٠٢/٢)، البداية والنهاية (١٨٧/١١)، الأعلام (٢٦٣/٤).

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن شافع القرشى المطلبى، أبو عبد الله الإمام الغنى عن التعريف، أحد الأئمة الأربعة، كان فى القمة من الفصاحة والبيان والبلاغة، وتأدب بالبادية، وأخذ العلوم والمعارف من أهل الحضر، رحل إلى المدينة والعراق واليمن ومصر، أول من ألقى فى علم الأصول. ولد عام ١٥٠هـ بمكة، وتوفى سنة ٢٠٥هـ بمصر. من شيوخه: مسلم الزنجى، ومالك بن أنس، ومطرف بن مازن. من تلاميذه: أحمد بن حنبل، والمزنى، والربيع الجيزى، والربيع المرادى. من مصنفاته: الحجة، والرسالة فى أصول الفقه، وكتاب جماع العلم، واختلاف الحديث، والأم، وأحكام القرآن وغيرها.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (١٩٢/١)، وفيات الأعيان (١٦٣/٤)، طبقات المفسرين (٩٨/٢).

(٣) قال الشوكانى: والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة، فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغى الاشتغال بتحريره والتعرض لرده، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع=

الثالثة: يمتنع تكليف المكره[1]، والمراد به من ينسب إليه الفعل، فيقال: فعل مكرهًا غير مختار، وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل إلا بالصبر على إيقاع ما أكره به، كمن قال له قادر على ما يتوعد: اقتل زيدًا وإلا قتلتك، لا يجد مندوحة عن قتله إلا بتسليم نفسه للهلاك، فهذا إقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذى ألقى من شاهق، وإن اشتركا فى عدم التكليف، لكن تكليف هذا المكره أقرب من تكليف الملجأ، كما أن تكليف

=الوقوع، ومما يدل على هذه المسألة فى الجملة قوله سبحانه: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾، ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها﴾، ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾.

وقد ثبت فى الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة فى القرآن: قد فعلت، وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز، على أن الخلاف فى مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً. قال المثبتون للتكليف بما لا يطاق: لو لم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لأن العاصى مأمور بالإيمان وممتنع منه الفعل؛ لأن الله قد علم أنه لا يؤمن، ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال، وإلا لزم الجهل، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وقالوا أيضًا بأنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع، فإنه سبحانه كلف أبا جهل بالإيمان وهو تصديق رسوله فى جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدقه فى أنه لا يصدقه وهو محال.

وأجيب عن الدليل الأول: بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف فى الجملة، وإن امتنع لغيره من علم أو غيره، فهو فى غير محل النزاع. وعن الثانى: بأنه لم يكلف إلا بتصديقه وهو ممكن فى نفسه متصور وقوعه، إلا أنه ممن علم الله أنهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين. هذا الكلام فى التكليف بما لا يطاق. وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع، فالإجماع منعقد على صحته ووقوعه.

انظر: إرشاد الفحول (ص٩، ١٠).

قلت: واستحالة الفعل لذاته ممتنع فى الشريعة؛ لأن الله لا يكلف أحدًا بمستحيل، لما سبق من أدلة، أما استحالة الفعل بتعلق قدرة المكلف، فهذا لا يكون إلا لأصحاب الأعذار والرخص أو لحرج يترتب عليه ضرر، فلهم الانتقال من الفعل الأول إلى الفعل الثانى، وهو الرخصة أو سقوطهما عند الاستحالة. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، كتاب لنا مخطوط.

(١) قلت: والإكراه له معنيين، الأول: حمل الغير على ما لا يرضاه ولا يختاره. والثانى: هو حمل الغير على ما لا يرضاه دون حمله على الاختيار. والرضا هو الارتياح إلى فعل الشىء والرغبة فيه، والاختيار هو ترجيح فعل الشىء على تركه أو العكس، فالأول فى حالة الإكراه التام الذى يؤدى إلى القتل أو تلف عضو أو مال أو عرض، والثانى فى حالة الإكراه الناقص الذى لا يؤدى إلى الأول، وقد يؤدى إلى الضرب الذى فيه إهدار للآدمية التى كرمها الله، انتهى. من المرجع السابق.

الملجأ أقرب من تكليف الغافل الذى لا يدرى، فإذن المراتب ثلاثة كما رتبها المصنف، فأبعدها تكليف الغافل، فإنه لا يدرى، ويتلوها تكليف الملجأ، فإنه يدرى ولكن لا مندوحة له عن الفعل، ويتلوها المكره، فإنه يدرى وله مندوحة عن الفعل، لكن بطريق تارة لم يكلفه الشرع الصبر عليها كما فى الإكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر، وتارة قيل: إنه كلفه، كما فى الإكراه على القتل، فيعتقد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه، والمختار عند المصنف أنه كلف أن لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له؛ لاستوائهما فى نظر الشارع، فلما آثر وأقدم لمجرد حظ نفسه وجب عليه القصاص فى الأصح، وأثم بلا خلاف، وهذا معنى قوله: ولو على القتل(١).

---

(١) قلت: إن أكره مسلم على الكفر قولاً وغلب على ظنه القتل أو القطع أو ضياع مال أو عرض، فله أن ينطق بكلمة الكفر بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان غير منشرح الصدر بقوله؛ لقوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾. وله أن يصبر حتى ولو قتل لفعل ياسر وسمية وبلال الذى أقره النبى ﷺ وهو الأفضل لما رواه الحاكم والنسائى وصححه الألبانى أن رسول الله ﷺ قال: «ملئ عمار إيمانًا إلى مشاشته».

فإن أكره على قتل المسلمين وإتلاف أموالهم أو ضياع أعراضهم، فيحرم عليه فعل ذلك ويقاتل على فعله إن كان مترسًا بصفوف الكفار لما دلت عليه الأدلة كحديث: «يغزو الكعبة جيش ببيداء من الأرض» وغيره، فإن قدر عليه فلا يجب عليه قود ولا ضمان على فعله حين تترسه بصفوف الكفار، فإن لم يكن فى صفوفهم وفعل، وجب عليه القود. وقيل: وجب عليه الضمان بالدية بدل القود.

قال ابن تيمية: لو أكره رجل رجلاً على قتل مسلم معصوم فإنه لا يجوز له قتله باتفاق المسلمين، وإن أكره بالقتل فإنه ليس حفظه لنفسه بقتل ذلك المعصوم أولى من العكس، فليس له أن يظلم غيره فيقتله لئلا يقتل هو، بل إذا فعل ذلك كان القود على المكره جميعًا عند أكثر العلماء، كأحمد ومالك والشافعى فى أحد قوليه، وفى الآخر يجب القود على المكره فقط، كقول أبى حنيفة ومحمد، وقيل: القود على المكره المباشر كما روى ذلك عن زفر وأبى يوسف يوجب الضمان بالدية بدل القود ولم يوجبه. أ. هـ.

فإن خاف على نفسه أو ماله أو غير ذلك مما أمر الدين بحفظه وفعل أو قال ما يحفظ به هذه الأشياء أو واحدة منها لأجاز له من غير أن يكون فى قوله أو فعله ضرر للمسلمين، وهو ما دلت عليه قصة الحجاج بن علاط السلمى، والقصة بتمامها فى كتب السيرة فلتراجع من زاد المعاد لابن القيم، وفيها أنه أكره على الكذب ليتوصل إلى حقه.

فإن خاف على شيء مما أمر الدين بحفظه لاسيما ضياع الإيمان أو من الإيلام الجسدى، ومخالف جماعة المسلمين وإمامهم فيما اشترطه عليهم أهل الكفر لا فيما شرطه الشرع جاز له ذلك لما=

وأما قوله: «وأثم القاتل»، فهو جواب عن سؤال مقدر تقديره: إذا كان المكره غير مكلف، فما بال المكره على القتل يأثم؟ وأجاب بأنه لا يأثم من حيث إنه مكره وإنه قتل، بل من حيث إنه آثر نفسه على غيره فهو ذو وجهين: جهة الإكراه والأثم فيها، وجهة الإيثار ولا إكراه فيها، وهذا لأنك إذا قلت: اقتل زيدًا وإلا قتلتك، فمعناه التخيير بين نفسه وزيد، فإذا آثر نفسه فقد أثم؛ لأنه اختيار، وهذا كما يقال في خصال الكفارة: محل التخيير لا وجوب فيه، ومحل الوجوب لا تخيير فيه، فكذا هنا، أصل القتل لا عقاب فيه، والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار، وهو إيثار نفسه على غيره. قال: وهذا تحقيق حسن، وبه يعلم أنه لا استثناء لصورة القتل من قولنا: المكره غير مكلف، وقول الفقهاء: الإكراه يسقط أثر التصرف إلا في صور[1]، إنما ذكره لضبط تلك الصور، لا لأنه يستثنى من حقيقته شيء.

تنبهان: الأول: ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره، خلاف ما عليه الأصحاب، وقد رجع عنه آخرًا ووافق الأشعرية على جواز تكليفه، وإن كان غير واقع. قال ابن برهان في الأوسط: المكره عندنا مخاطب بالفعل الذى أكره عليه. ونقل عن

=دلت عليه قصة أبي بصير، ولم يجز لآحاد جماعة المسلمين مخالفة الإمام للنهى عن مخالفة الجماعة والأمير. أما أبا بصير ومن كان فى حكمه وحاله، فهو مكره على تلك المخالفة التى لا تؤثر على الجماعة؛ لذا قال العلماء: يسع الفرد ما لا يسع الجماعة.

أما إن خاف على شيء مما أمر الدين بحفظه وفعل فعلاً أو قولاً يحافظ به على ما خاف عليه وكان فى فعله أو قوله ما فيه ضرر محرم على التأبيد لجماعة المسلمين مخالف للشرع لم يجز منه ذلك، بل يحرم عليه، وفى قتله خلاف، والصحيح أن قتله راجع للإمام بحسب المصلحة التى يراها، ويدل على ذلك قصة حاطب بن أبى بلتعة، بيد أن المانع من قتل حاطب هو قول الرسول ﷺ لعمر، رضى الله عنه: «وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم»، فعلم أن هذه الحسنة العظيمة بدر مكفرة، لهذه الكبيرة وهى الجبس.

أما إن أكره على عقد وخاف على نفسه الهلكة كالبيع والشراء والإجارة والزواج والطلاق وغير ذلك، فالأحناف يقولون بفساد العقد، والجمهور يقولون ببطلانه، وحجة الأحناف أن الإكراه لا يعدم الاختيار، وإنما يعدم الرضا، والرضا من شروط الصحة والنفاد، وليس ركنًا ولا شرطًا من شروط العقد، فيلزم من ذلك فساد العقد لا بطلانه، وهذا يعنى أن المكره له أن يجيز العقد أولا بعد زوال الإكراه، أما الجمهور فيرون أن الرضا والاختيار فمن أكره على فعل شيء فهو غير مختار له، فإن اختار فى الظاهر فهو اختيار غير صحيح، وإنما يقصد دفع الأذى عن نفسه، من المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، كتاب لنا مخطوط.

(١) سبق أن ذكرنا صورًا من هذا الإكراه. انظر: الإبهاج فى شرح المنهاج (١/١٦٢، ١٦٣)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٣٩)، وغيرها من كتب الأصول لمن أراد الزيادة، والله الموفق.

الحنفية: أنه غير مكلف. قال: وانعقد الإجماع على كونه مخاطبًا بما عدا ما أكره عليه من الأفعال، ونقل عن المعتزلة: أن المكره غير مخاطب، وهذا خطأ فى النقل عنهم، بل عندهم إنه مخاطب، إلا أن العلماء رأوا فى كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب، فظنوا أن الملجأ والمكره واحد، وليس كذلك. انتهى.

زكان حق المصنف أن يقول: بما أكره عليه؛ ليخرج الصورة التى حكى ابن برهان فيها الإجماع، وكأنه لم يتعرض لذلك؛ لأنه فى غير ما أكره عليه، وليس بمكره.

الثانى: ما اختاره فى القاتل، هو بظاهره مصادم للإجماع، ففى التلخيص لإمام الحرمين: أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهى على المكره على القتل، وهذا عين التكليف فى حال الإكراه، وهو مما لا منجى منه. انتهى.

وقال الشيخ فى شرح اللمع: انعقد الإجماع على أن المكره على القتل مأمور باجتناب القتل، ودفع المكره عن نفسه، وإن أثم بقتل من أكره على قتله، وذلك يدل على أنه مكلف حال الإكراه. وكذلك صرح به الغزالى وغيره، واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما إذا وافق داعية الإكراه داعية الشرع، كالإكراه على قتل الكافر، وإكراهه على الإسلام(١)، وأما ما خالف فيه داعية الإكراه داعية الشرع كالإكراه على القتل، فلا خلاف فى جواز التكليف به. انتهى.

(م): ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقًا معنويًا خلافًا للمعتزلة.

---

(١) قلت: إن أكره كافر على الإيمان بالله أو الامتثال لأوامره، لم يصح فعل الإيمان منه، ويأثم الحامل؛ لقوله تعالى: ﴿لا إكراه فى الدين﴾، ولقوله: ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعًا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾. ولما ثبت أن النبى ﷺ لم يُكره أحدًا حتى من كانوا فى أسره على الإسلام، أما حمل المسلم على الطاعات سواء كان ذلك بالدعوة والموعظة أو بالزجر أو بالتعزير أو بإقامة الحدود، فليس ذلك إكراهًا لما يجب عليه من فعل الطاعة والامتثال للأوامر التى كلف بها، فإن امتثل وإلا جرت عليه أحكام الإسلام.

أما إن حمل كافر على كفر أعظم مما هو عليه، فهو ممتنع، بل ولا يصح فعل الكفر أكره أو لم يكره، فإن بدل دينه بدين منسوخ مكرهًا، لم يؤاخذ بفعله، فإن بدله برضاه وكان ذميًا قتل لعموم الدليل ﴿من بدل دينه فاقتلوه﴾، ولا يصح إكراه الكافر على المعصية، وإذا كانت دينا له، كما أنه لا يصح أن يعلنها برضاه، ولا يصح إكراهه على عدم فعل الطاعات؛ لأن الطاعة بريد الإيمان، كما أن المعصية بريد الكفر، ولما ورد من أدلة على أن الطاعة ترتقى بالكافر من دركة إلى أخرى فى النار؛ ولأنهم مخاطبون بالمعاملات والعبادات، فهم مؤاخذون بها فى الآخرة، مع عدم حصول الشرط الشرعى، وهو الإيمان، كما ذهب لذلك الجمهور.

من كتاب المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(ش): المعدوم يجوز أن يكون مأمورًا عندنا خلافًا للمعتزلة، ولا نريد تنجيز التكليف، أى إنه مأمور حال عدمه، فإن ذلك مستحيل، بل المراد تعلق الأمر به فى الأزل، وإذا وجد واستجمع شرائط التكليف، فحينئذ يصير مكلفًا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب آخر، هكذا حرروه عن الأشعرى، وهو مبنى على إثبات كلام النفس، ومن ثم خالفت المعتزلة، وإذا ثبت أن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلى قائم بذاته، لزم وجود الأمر فى الأزل، ولا مأمور، للعلم بأن ما سوى الله حادث[1]، واعترض الخصوم وقالوا: يلزم وجود أمر ولا مأمور، وذلك محال لكونه عبثًا، ولأن الأمر من المعانى المتعلقة، ووجود متعلق ولا متعلق به، محال، وقد ارتاع لهذه الشبهة عبد الله بن سعيد[2] والقلانسى[3] من أصحابنا، ومالا إلى أنه لا يسمى فى الأزل أمرًا ولا نهيًا ولا خبرًا، ثم صار فيما لا يزال كذلك، فجعلاه من صفات الأفعال، والفرق بين هذا وبين مذهب الأشعرى، أن الأشعرى يقول: الأمر بذاته وصفته فى الأزل، ولا مأمور فى الأزل، وهما يقولان: الموجود فى الأزل الأمر بذاته بدون وصف كونه أمرًا، واستضعف المحققون هذا التوسط، بأنا لا نعقل من كلام الله إلا الأمر والنهى والخبر، فإذا قيل بحدوثها لزم حدوث كلام الله، وهو محال، وأجابوا عن شبهة المعتزلة: أما لزوم العبث؛ فلبنائه على

---

(١) قلت: هذا البحث يتوقف على مسألة الخلاف فى كلام الله سبحانه، ومنه قالت المعتزلة بخلق القرآن؛ لأن التكليف الذى هو الأمر والنهى والإباحة والخبر والاستخبار موقوفة على الوجود الحادث، فهى عندهم غير متعلقة بالمعدوم، فيستلزم حدوثها حدوث التكليف، فيكون عندهم القرآن حادث، والحادث مخلوق.

والصحيح أن التكليف متعلق بالمعدوم بمعنى التعلق العقلى، أى توجه الحكم فى الأزل لا بمعنى أن التكليف مطلوب منه حال عدمه فهذا باطل، والدليل أنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليًا وهذا باطل؛ لأنه كلام الله وهو أزلى، واعلم أن كلام الله صفة ذاتية فعلية، والذاتية هى اللازمة التى لا تنفك عن الله، والفعلية متعلقة بالمشيئة إذا شاء فعلها فى أى وقت شاء مع كونها أزلية قديمة، والله أعلم. المرجع السابق.

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب البصرى، أحد أئمة المتكلمين فى زمن المأمون، توفى بعد عام ٢٤٠هـ.

انظر: طبقات الشافعية (٢/٢٩٩)، لسان الميزان (٣/٢٩٠)

(٣) هو: أحمد بن عبد الرحمن بن الخالد أبو العباس القلانسى الرازى، إمام أهل السنة فى القرن الثالث، له مصنفات كثيرة فى علم الكلام، وكان معاصرًا للحارث بن أسد المتوفى فى عام ٢٤٣هـ.

انظر: تبيين كذب المفترى (ص٢٩٨)، طبقات السبكى (٢/٣٠٠)، الإنصاف للباقلانى (ص٩٩).

التحسين والتقبيح، وأما الثانى فلا نسلم أن الأمر من الحقائق المتعلقة، بل هو من شأنه أن يتعلق، والتعليق أمر نسبى، والنسب والإضافات موجودة فى الذهن دون الخارج، وبهذا التقرير يزول الإشكال وظهر أنه تعلق ذهنى مجازى لا حقيقى، ويوضحه ما يقوله الفقيه: إن الوصية للحمل صحيحه؛ لتوقع وجوده، بخلاف الوصية للمعدوم، وعلى ذلك يتخرج الحكم على الأشياء المعدومة وتقدر موجودة، كالإيمان فى حق أطفال المؤمنين، والكفر فى أولاد الكفار، حتى يجوز سبيهم واسترقاقهم، وقد حقق الإمام المقترح[1] جد الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد لأمه العبارة عن هذه المسألة بما يفسد تعبير المصنف وغيره، فقال: الأمر لم يتعلق بالمعدوم، بل بالموجود المتوقع، فكما أن العلم الأزلى يتعلق بالموجود الذى سيكون، فكذلك الطلب الأزلى يتعلق بالمكلف الذى سيكون.

تنبيهات: الأول: قد تستشكل هذه المسألة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل، فإنه إن كان المراد منه أنه لا يكون مأمورًا فى حالة الغفلة، ولا يكون مأمورًا بعد تذكره بالأمر الموجود فى حالة غفلته، أشكل الفرق بينه وبين المعدوم، بل الغافل أولى بالجواز؛ لأنه إذا كان المعدوم مأمورًا بعد وجوده بالأمر المتقدم على وجوده، كان الغافل مأمورًا بعد تذكره بالأمر الوارد قبل تذكره بطريق الأولى، وإن كان المراد أنه لا يكون مأمورًا حال غفلته، وإنما يكون مأمورًا بعد تذكره بالأمر الوارد فى حال غفلته، فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى أن كلاً منهما لا يكون مأمورًا حال عدمه، ولا حال غفلته، ويكون مأمورًا بعد تذكره أو وجوده بالأمر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء، وحينئذ فلا وجه لإفراد كل منهما بمسألة وعميت عن الجواب، لتشحيذ الأذهان.

الثانى: لا يختص الخلاف بالمعتزلة، فإن الإمام نقل مذهبنا ثم قال: وأما سائر الفرق فقد أنكروه، ولهذا قال الهندى خلافًا للمَعتزلة وأكثر الطوائف: بل كلام إمام الحرمين فى البرهان يميل إلى مذهب المعتزلة، إذ قال: إن ظن ظان أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حد العقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد، ليس معدومًا، ولا شك أن الوجود شرط فى كون المأمور مأمورًا، فإذا لاح ذلك بقى النظر فى أمر بلا مأمور، وهذا معضل، فإن الأمر من الصفات المتعلقة، وفرض متعلق ولا متعلق

(١) هو: مظفر بن عبد الله بن على بن الحسين تقى الدين المصرى، جد ابن دقيق العيد لأمه، كان إمامًا فى الفقه والخلاف وأصول الدين. من شيوخه: أبو الطاهر بن عوف. من مصنفاته: شرح المفتوح فى الجدل. توفى عام ٦١٢هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٨/٣٧٢)، حسن المحاضرة (١/٤٠٩)، كشف الظنون (٢/١٧٩٣).

له محال. هذا كلامه، وجوابه بما سبق، وقد نظر فى الشامل قول الأشعرى.

الثالث: أن الخلاف لا يختص بالأمر، فالنهى كذلك، وكأنه تركه لدخوله ضمنًا أو لأنه لم يقل أحد بالفرق، بل يجرى أيضًا فى الخبر، وهذه المسألة فرع لأصل، وهو أن كلام الله تعالى فى الأزل، هل يسمى خطابًا؟ وسيذكرها المصنف فيما سيأتى. أهـ.

(م): فإن اقتضى[١] الخطاب اقتضاءً الفعل جازمًا فإيجاب، أو غير جازم فندب، أو الترك جازمًا فتحريم، أو غير جازم فنهى مخصوص فكراهة، أو غير مخصوص فخلاف الأولى، أو التخيير فإباحة[٢].

(ش): الخطاب إما أن يقتضى الفعل أو الترك، أو لا يقتضى واحدًا منهما، فإن اقتضى الفعل فإما أن يكون مع الجزم أو لا، والأول الإيجاب، والثانى الندب، وإن اقتضى الترك، فإما أن يكون مع الجزم أو لا، والأول التحريم، والثانى هو المقتضى للترك مع عدم الجزم، إما أن يكون ورد فيه نهى مخصوص أو لا، والأول المكروه والثانى خلاف الأولى، سواء كان فعله أولى كترك صلاة الضحى، أو عدمه أولى كصوم عرفة بعرفة، وإن لم يقتض الفعل ولا الترك فإباحة، وقيد فى المنهاج الاقتضاء بالمانع من النقيض وعدل عنه المصنف إلى الجازم؛ لأنه أخصر، ولهذا قال والده: لك أن تجعل مكان المانع من النقيض الجازم، فهما مترادفان، فعلم من قوله: الخطاب، أنه يشترط فى كونه إباحة إذن الشارع فيه، فيخرج منه ما علمت إباحته بطريق البراءة الأصلية، فإنه مخير فيه، ولا يسمى مباحًا، إذ لا خطاب.

تنبيهان: **الأول**: انحصرت بذلك الأحكام خمسة، والذى زاده المصنف: خلاف الأولى، وهو متبع فى ذلك إمام الحرمين، فإنه ذكره فى كتاب الشهادات من «النهاية»، وقرن بينه وبين المكروه بما قاله المصنف، إلا أن الإمام عبر بالمقصود وغير المقصود، وغيره المصنف إلى: المخصوص، قال والده فى بعض مؤلفاته: وأول ما علمناه ذكر هذا إمام الحرمين. فالمكروه لابد فيه من نهى عنه، ولم يكتف بقوله: «نهى»؛ لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده، فكل مأمور به، تركه منهى عنه، لكن النهى المستفاد من الأمر، إنما يستفاد منه بطريق الالتزام، لا بطريق القصد، فلذلك احترز، وقال: «نهى مقصود»، فكل ما ورد فيه نهى مقصود، مكروه، وما لم يرد فيه نهى مقصود، ليس بمكروه، وما لم يرد فيه نهى أصلاً، أبعد عن الكراهة، هذا حظ الفقيه من ذلك، والأصولى يزيد على ذلك

(١) الاقتضاء: أى طلب فعل أو طلب ترك.

(٢) هذا هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير وهو ما يسمى بالحكم الشرعى التكليفى.

بأن يريد ما ورد فيه نهى، أن المعتبر فى الكراهة النهى لا ما يفهم فى العرف من الكراهة التي هي ضد الإرادة، وذلك مقرر فى أصول الدين، قال: وينبغى أن يتنبه؛ لأنه ليس مرادًا بالنهى المقصود بأن يكون نصًا ولابد، فإن نراهم يحكمون بكراهة أشياء لا نص فيها، ولكن المراد أن النهى يدل عليه دليل إما نص، وإما إجماع، وإما قياس، وإما غير ذلك من الأدلة عند من يراها.

قلت: لم ينفرد الإمام بذلك، فإنه قال: وبين الكراهة والإباحة واسطة، وهي خلاف الأولى، والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون، انتهى. وهذا الذى ذكروه فى الفرق متعقب، فإن الأصحاب يطلقون خلاف الأولى على ما ورد فيه نهى مقصود، كصوم يوم عرفة للحاج.

الثاني: كان ينبغي أن يقول: فإن اقتضى الخطاب الفعل، فإما أن يكون غير كف جازمًا إلخ، أو يقول: أو كفًا جازمًا إلى آخره؛ لأن الاقتضاء، وهو الطلب، إنما يكون دائمًا للفعل؛ لأنه المقدور، ولأن الترك فعل وجودى، فلا يكون قسيمًا للفعل، وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً، لكن لما كان أهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين اعتمده المصنف فى التقسيم.

(م): وإن ورد سببًا، وشرطًا، ومانعًا، وصحيحًا، وفاسدًا، فوضع، وقد عرفت حدودها(١).

(ش): الضمير فى «ورد» عائد للخطاب، وهو قسيم قوله: «فإن اقتضى»، وإنما عبر هنا بالورود؛ لأن الوضع ليس فيه اقتضاء، ومقصوده أن الخطاب ينقسم إلى طلب وهو يشمل الأحكام الخمسة، وإلى غير طلب، وهو إما أن يكون مع التخيير وهو الإباحة. وقد سبقت أولاً مع التخيير فهو الوضع، والكلام الآن فيه. وحقيقته: الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء والتخيير، سمى بذلك؛ لأنه شيء وضعه الله فى شرائعه لإضافة الحكم إليه، تعرف به الأحكام تيسيرًا لنا فإن الأحكام غيب، والفرق بينهما من حيث الحقيقة أن الحكم فى الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببًا أو مانعًا أو شرطًا، وخطاب التكليف لطلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع، وأنه لا يتوقف الوضع على العلم والبلوغ، فإن القتل سبب للضمان وإن صدر من الصبى

---

(١) هذا هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بجعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو صحيحًا أو فاسدًا، وهو ما يسمى بالحكم الشرعى الوضعى، وقد اختلف العلماء فى كون الصحة والفساد من أحكام الوضع فمنهم من قال بقول المصنف، ومنهم من جعلها من أحكام التكليف، ومنهم من جعلها من أحكام العقل لما ذكره الشارح عن ابن الحاجب.

والمجنون، والنجاسة مانعة للصلاة بالنسبة للبالغ والصبى.

وكذا الوضوء شرط للصلاة بالنسبة إليهما، وقسمه إلى خمسة أقسام كما قسم خطاب التكليف إلى ستة، وكون السبب والشرط والمانع من أقسام خطاب الوضع، ظاهر، وأما الصحة والفساد فعلى الصحيح؛ لأنه حكم من الشارع بذلك، وقال ابن الحاجب: إنهما عقليان، وعلم مما قررنا وهم من ادعى على المصنف أنه قصد إدخال الوضع فى خطاب التكليف، وكيف يكون كذلك! وقد جعله قسيمًا له، وحذا حذو ابن الحاجب فى ذلك، ومنهم من أدخله فى خطاب التكليف وهو اختيار الإمام الرازى؛ لأن معنى كون الشىء شرطًا حرمة ذلك الشىء بدون الشرط وكونه مانعًا كذلك، ومنهم من منع تسمية هذه الأشياء الوضعية أحكامًا، وقال: إنما هى علامات للأحكام، وهو ضعيف إذ لا تخرج بذلك عن كونها أحكامًا شرعية.

وقوله: «وقد عرفت حدودها» إشارة إلى أنواع التقسيم الأول، فإن بالحصر يعلم حد كل واحد بمفرده، بأن يؤخذ مورد التقسيم الذى هو مشترك بين جميعها ويميز كل واحد منها، وقيد الأول بالثانى، وهذه طريقة يستعملها المصنفون فى كل حصر، وفيه نظر؛ لأن مورد التقسيم قد لا يكون جنسًا، والمميز قد لا يكون فصلاً ولا يعرف بهذا التقسيم حدودها، إلا أن يريدوا بالحد ما هوأعم من الحد والرسم(١).

والحاصل أن التقسيم الحاصر يجوز أن يخرج منه الحد، ولا يجب ذلك؛ لجواز وقوع التقسيم فى أعم، لا يكون جنسًا بل عرضًا عامًا، كقولنا: الماشى إما أن يكون ناطقًا أو لا، وليس حد الإنسان أنه ماش ناطق، وقال الصفار(٢) فى «شرح سيبويه»: إنما يحد الشىء لامتناع الحصر، فإذا انحصر فلا ينبغى أن يحد. وإنما وسط هذا بين ما سبق وبين

---

(١) الحد: هو لفظ وجيز يدل على طبيعة الشىء المخبر عنه كقولك: الجسم هو كل طويل عريض عميق، فإن الطول والعرض والعمق هى طبائع الجسم لو ارتفعت عنه ارتفعت الجسمية ضرورة ولم يكن جسمًا، فكانت هذه العبارة مخبرة عن طبيعة الجسم ومميزة له مما ليس بجسم.

والرسم: هو لفظ وجيز يميز المخبر عنه مما سواه فقط دون أن ينبئ عن طبيعته، كقولك: الإنسان هو الضاحك، فإنك ميزت الإنسان بهذا اللفظ تمييزًا صحيحًا مما سواه، إلا أنك لم تخبر بطبيعته لأنك لو توهمت الضحك مرتفعًا عن الإنسان، لم تبطل بذلك عنه الإنسانية، ولا امتنع بذلك من الكلام فى العلوم والتصرف فى الصناعات ولبقيت سائر طبائعه بحسبها.

انظر: الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم (ص٣٧).

(٢) هو: قاسم بن على بن محمد بن سليمان الأنصارى البطليوسى الشهير بالصفار، كان حيًا سنة ٦٣٠هـ، عالمًا بالنحو، شرح كتاب سيبويه.

انظر: كشف الظنون (١٤٢٨/٢)، الأعلام (١٧٨/٥)، معجم المؤلفين (١٠٧/٨).

قوله: «وقد عرفت»، ليتم التقسيم، وكأنه قد قصد بقوله: «عرفت حدودها» التنبيه على الاستغناء بذلك عن الرسوم المذكورة فى «المنهاج» بعد التقسيم، فإن قلت: كان ينبغى أن يقول: فإن ورد سببيًا أو شرطيًا أو مانعيًا؛ لأن السبب نفسه ليس هو الحكم، بل جعل الشارع إياه.

قلت: ينبغى أن يكون انتصابها بمصدر محذوف، أى بجعله الوصف سببًا.

(م): والفرض والواجب مترادفان، خلافًا لأبى حنيفة، وهو لفظى[1].

(ش): لا فرق عندنا بين الفرض والواجب، بل هما مترادفان على مسمى واحد، وهو ما سبق. واحتج الإمام أبو بكر السمعانى[2] فى أماليه، بحديث الأعرابى، فإن النبى ﷺ لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة، بل أدخل كل ما أخرجه من اسم الفرائض فى جملة التطوعات، ولو كان واسطة لبينها، نعم فرق أصحابنا بين رتب الواجب، حيث جعلوا الركن فى الحج ما لم يجبر بالدم، والواجب ما يجبر بالدم، وفرقت الحنفية بينهما، فقالوا: الفرض ما ثبت بدليل قطعى كالصلاة والزكاة، والواجب ما ثبت وجوبه بدليل ظنى، وهو ما ثبت بالقياس أو خبر الواحد كصدقة الفطر والوتر والضحى على قاعدتهم.

قالوا: والدليل على التغاير بينهما أنا نكفر جاحد الأول دون الثانى، وإذا اختلفا فى الأحكام فلابد من الاختلاف فى الاسم بينهما. ولا يقدح هذا فى جعل المصنف الخلاف لفظيًا[3]، فإن غايته أن بعض الواجبات يكفر جاحدها، وكوننا لا نسميه واجبًا خلاف

---

(١) قوله: «وهو لفظى»، غير صحيح، وسيأتى بيان ذلك فى كلام الشارح أن الفرض ما ثبت بدليل قطعى، والواجب ما ثبت بدليل ظنى، وأن جاحد الأول كافر دون الثانى، والعجيب أن الشارح مع ذكره لهذا الخلاف المعنوى والفروق الجوهرية يقول ولا يقدح هذا فى جعل المصنف الخلاف لفظيًا.

قلت: بل ما ذكره الشارح وغيره عن الفرق بين الفرض والواجب قادح فى كون الخلاف لفظى.

(٢) هو: محمد بن منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمى السمعانى المروزى، فقيه، محدث، حافظ، أديب، مشارك فى أشتات العلوم، له علم بالتاريخ والأنساب، ولد بمرو سنة ٤٦٦هـ. من مصنفاته: الأمالى فى ثلاث مجلدات. توفى بمرو سنة ٥١٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (٤/٢٩، ٣٠)، الأعلام (٧/١١٢)، معجم المؤلفين (١٢/٥٢).

(٣) بل القادح موجودًا وقائم كما سبق بيانه، ويزيد ذلك إيضاحًا الآثار العملية التى ترتبت على هذا الاختلاف فى الفرض والواجب وهى:

أولاً: عند الجمهور يبطل كل فعل شرعى ترك فيه فرض من فرائضه واجب من واجباته؛ لأنه-

فى اللفظ، فإنه يكفر ببعض الواجبات إذا جحدت، وينفى عنها اسم الوجوب، والخصم يكفر بها أيضًا، ولكن لا ينفى عنها اسم الوجوب، ثم إن كان قصدهم من هذه التفرقة مجرد الاصطلاح فلا مشاحة، لكن المصطلح على الشيء يحتاج إلى أمرين: أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفًا. والثانى: أنه إذا فرق بين متغايرين يبدى مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصيصه لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه، ليس أولى من العكس.

قال الشيخ تقى الدين: وهذا الموضع الذى فعله الحنفية من هذا القبيل؛ لأنهم خصوا المفروض بالمعلوم قطعًا من حيث إن الفرض هو التقدير، والواجب بغير المعلوم قطعًا من حيث إن الواجب هو الساقط، وهذا كما قلناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة إلى كل لفظة مع معناها الذى ذكروه، ولو عكس الأمر لما امتنع فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن.

(م): والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة، خلافًا لبعض أصحابنا، وهو لفظى.

(ش): لا فرق عندنا بين هذه الألفاظ على المشهور، ومراده بـ«بعض أصحابنا» القاضى حسين[1]، فإنه غاير بينها، فقال: السنة ما واظب عليه النبى ﷺ، والمستحب ما

=ركن من أركانه، والفعل لا يوجد بدون ركنه. أما الأحناف فإن كان فعل شرعى ترك فيه فعل فرض من فرائضه فإنه يبطل أما إن كان المتروك واجبًا فلا يبطل، فعند الجمهور من ترك الوقوف بعرفة بطل حجه، وكذلك من يترك السعى بين الصفا والمروة؛ لأن كل منهما يعد فرضًا أو واجبًا من فرائض الحج، أما عند الأحناف فإن من ترك الوقوف بعرفة فى الحج يكون حجه باطلاً؛ لأنه فرض ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه، أما من يترك السعى بين الصفا والمروة، فلا يبطل حجه؛ لأن السعى ليس فرضًا بل واجبًا، وهو لم يثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه.

ثانيًا: الجمهور يكفرون من ينكر الفرض أو الواجب لإنكاره أمر ثبت الشارع طلبه حتى صار معلومًا من الدين بالضرورة، أما الأحناف فيحكمون على منكر الفرض فقط بالكفر لإنكاره أمر ثبت من الشارع طلبه بدليل قطعى لا شبهة فيه. أما من ينكر الواجب فإنه لا يحكم بكفره لإنكاره أمرًا ثبت من الشارع طلبه بدليل ظنى فيه شبهة، والشبهة مانعة من جعل الفعل المطلوب معلوم من الدين بالضرورة وبناءً عليه فهى مانعة من الحكم بكفر منكرة.

(١) هو: أبو على الحسين بن محمد بن أحمد المروزى الفقيه الشافعى المعروف بالقاضى، صاحب وجوه غريبة فى المذهب. من شيوخه: أبو بكر القفال المروزى، وأبو نعيم عبد الملك الأسفرائينى. من تلاميذه: أبو محمد البغوى، وإمام الحرمين، وعبد الرزاق المنيعى. صنف فى الأصول والفقه والخلاف. توفى سنة ٤٦٢ هـ بمروروز. =

فعله مرة أو مرتين، والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد. وتبعه صاحب التهذيب والكافى، وكذا ذكره الغزالى فى الإحياء، قال: وتسمى الأقسام نوافل من حيث إن النفل هو الزيادة وجملتها زائدة على الفرائض، انتهى.

وجعله الخلاف لفظيًا قد ينازع فيه؛ لأن ما ثبت مواظبته، عليه الصلاة والسلام عليه، لا شك أنه آكد مما فعله مرة أو مرتين، ويجاب بأن كون بعض السنن آكد من بعض لا يوجب تغايرًا على ما سبق فى الواجب والفرض.

(م): ولا يجب بالشروع، خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): أى من تلبس بنفل صلاة أو صوم، فله قطعها عندنا بالعذر وبغيره، ولا يجب عليه القضاء، لما رواه النسائى أن النبى ﷺ كان أحيانًا ينوى صوم التطوع ثم يفطر[(١)]. نعم يستحب الإتمام؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣]. ونقل ابن المنير[(٢)]، عن مالك[(٣)] مثل قول أبى حنيفة، واحتج له بقوله ﷺ: «لا ينبغى لنبى إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل»[(٤)]، وهذا الاستدلال ضعيف، وفى الحديث إشارة إلى

=انظر: طبقات الشافعية (٣٥٦/٤)، وفيات الأعيان (١٣٤/٢)، شذرات الذهب (٣١٠/٣).

(١) الحديث بسنن النسائى (١٦٤/٤).

(٢) هو: أحمد بن محمد بن منصور بن أبى القاسم بن مختار بن أبى بكر الجذامى الجروى الإسكندرى المالكى المعروف بابن المنير نصر الدين أبو العباس، عالم مشارك فى بعض العلوم كالنحو والعربية والأدب والفقه والأصول والتفسير والبلاغة، تولى قضاء الإسكندرية، ولد سنة ٦٢٠هـ. من مصنفاته: البحر الكبير فى بحث التفسير، والانتصاف من صاحب الكشاف، وديوان خطب، توفى سنة ٦٨٣هـ، انظر: شذرات الذهب (٣٨١/٥)، معجم المؤلفين (١٦٢/٢)، بغية الوعاة (٣٨٤/١)، كشف الظنون (٨٢/١).

(٣) هو: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحى، ينتهى نسبه إلى يعرب بن قحطان، قبيلة من اليمن، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، جمع بين الحديث والفقه والرأى، وإليه ينتسب المالكية، ولد عام ٩٣هـ، من شيوخه: ربيعة الرأى، وعبد الرحمن بن هرمز، ونافع مولى ابن عمر، والزهرى. من تلاميذه: يحيى بن يحيى الأندلسى والشافعى والثورى والأوزاعى. من مصنفاته: الموطأ، وتفسير غريب القرآن.

انظر: شذرات الذهب (٢٨٩/١)، وفيات الأعيان (١٣٥/٤)، طبقات القراء (٣٥/١)، الأعلام (٢٥٧/٥).

(٤) الحديث بلفظ: «لا ينبغى لنبى إذا لبس لأمته أن يضعها» فى: الطبقات لابن سعد (٢٦/١/٢)، فتح البارى (٤٢٣/١٢). وبلفظ: «لا ينبغى لنبى إذا أخذ آلات الحرب»، عند: المتقى الهندى بكنز العمال برقم (٣٢٢٥١).

الاختصاص، فقوله: «لا ينبغى لنبى»، يدل على مخالفة غير النبى له.

واحتج لأبى حنيفة بقوله ﷺ للأعرابى لما قال: هل على غيرهن؟ قال: «لا، إلا أن تطوع شيئًا»، والجواب من ثلاثة أوجه، أحدها: قوله: «لا»، أى ليس عليك غيرها، والاستثناء منقطع. وثانيها: من قوله: «تطوع»، فسماه تطوعًا، لكنهم يقولون: تقديره: إلا أن تطوع فيلزمك التطوع، ونحن نقول: تقديره: فيكون لك أن تفعل، وتقديرنا أرجح لما ذكرناه. ثالثها: أن الاستثناء إما أن يكون من غير جنس الأول، فيلزم خلاف الإجماع، أو من جنسه فيلزم المدعى.

وقد أورد القاضى حسين على هذا الأصل ما لو شرع المسافر فى الصلاة بنية الإتمام ثم أفسدها، فإنه لا يقضيها مقصورة، بل تامة، وأجاب بأنه فرض التزمه بعقده؛ لأن الفرض على المسافر الإتمام كالمقيم، إلا أنه جوز له القصر، فإذا لم ينوه فقد التزم الفرض بعقده بخلاف ما لو شرع فى التطوع، فإنه يلزمه بحكم عقده.

تنبيهان: الأول: كلام المصنف قد يوهم أنه لا خلاف فيه عندنا، لكن فى شرح الفروع للشيخ أبى على السنجى[1]: أن أبا زيد المروزى[2] وبعض الأصحاب قالا: لا يوجب إتمام الطواف على من تلبس به، ثم غلطهما فيه. قال بعضهم: والظاهر أن ذلك مختص بالطواف الواجب فى الحج والعمرة، ويحمل كلامهما عليه، وإن كان الحج والعمرة تطوعين؛ لأنه يجب إتمام كل واحد منهما إذا أحرم به، بخلاف التطوع بالطواف لا يجب إتمامه إلا إذا نذره.

الثانى: حكايته الخلاف عن أبى حنيفة هو المشهور، لكن رأيت فى شرح التلخيص

---

(١) هو: الحسين بن شعيب السنجى، نسبة إلى سنج، قرية من قرى مرو، المروزى الشافعى أبو على، فقيه، أخذ الفقه بخراسان، من شيوخه: أبو بكر عبد الله القفال المروزى، والشيخ أبو محمد الجوينى والد إمام الحرمين. من مصنفاته: شرح التلخيص لأبى العباس بن القاص، وكتاب المجموع، وشرح مختصر المزنى، وجمع مسند الإمام الشافعى. توفى سنة ٤٣٠هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٢/٥٧)، وفيات الأعيان (٢/١٣٥)، كشف الظنون (١/٤٧٩)، الأعلام (٢/٢٣٩)، معجم المؤلفين (٤/١٢).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد أبو زيد المروزى، الإمام البارع المدقق الزاهد العابد، كان أحد أئمة المسلمين، ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعى، وأحسنهم نظرًا، وأزهدهم فى الدنيا. ولد سنة ٣٠١هـ، وتوفى سنة ٣٧١هـ بمرو.
انظر: تاريخ بغداد (١/٣١٤)، شذرات الذهب (٣/٧٦).

للشيخ أبى على السنجى قبل كتاب الزكاة، أن هذا محكى عنه فى نوادر ابن سماعة[1]، ولم نزل نعتمده هكذا حتى قدم علينا أبو نصر العراقى وقال: لأبى حنيفة فى كتاب الصداق أن له الخروج من صوم التطوع، إلا أنه يجب القضاء، وذلك أنه قال فى الخلوة: توجب كمال المهر، ولو خلا بها محرمًا أو صائمًا أو هى محرمة أو صائمة صوم فرض، لا يكمل المهر؛ لفساد الخلوة، ولو خلا بها صائم صوم تطوع، كمله.

فدل على أنه جعل له الخروج من صوم التطوع حتى جعله كالمفطر، فكمل المهر بها، ولو حرم الخروج لأفسد الخلوة به، ولما أكمل المهر كما جعله فى صوم الفرض. ثم كان أبو نصر العراقى يجمع بين الروايتين، فيقول: إن خرج بنية أن يقضيه فله ذلك، وإلا فلا يجوز. قال: فأما وجوب القضاء فلا يختلفون فيه. ثم قال الشيخ: ثم إن أبا حنيفة ناقض فجوز القعود فيها من غير عذر، وخالفه صاحباه، فطردا القياس ومنعا القعود.

(م): وجوب إتمام الحج؛ لأن نفله كفرضه: نية وكفارة وغيرهما.

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: إن من تلبس بحج تطوع، فعليه إتمامه، ولا يجوز قطعه عندنا، وأجاب: إنما خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه، وهو أن حكم نفله كحكم فرضه فى النية والكفارة وغيرهما. والذى يظهر: عدم الاحتياج إلى هذا؛ لأن الكلام فى المندوب عينًا، والحج بخلاف ذلك، فإنه لا يتصور لنا حج تطوع، فإن المخاطب به إنما هو المستطيع، فإن كان لم يحج فهو فى حقه فرض عين، وإلا ففرض كفاية، فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين، وحينئذ فلا يبقى إشكال فى امتناع الخروج منه إلا على قولنا: إن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع، على ما سيأتى.

وهنا تنبيهان: أحدهما: أن الشافعى ذكر فى الأم هذا السؤال، وأجاب عنه باختصاص الحج بأحكام، منها: لزوم المضى فى فاسده بخلاف الصلاة وغيرها، وهذا أحسن من جواب المصنف، ومعناه: أنه يجب المضى فى فاسده، فكيف فى صحيحه؟ وذكر الماوردى[2] فى الحاوى الفرقين.

---

(١) هو: محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال بن وكيع بن بشر التميمى، أبو عبد الله، حافظ ثقة، فقيه، محدث، أصولى، ولى القضاء لهارون الرشيد ببغداد، وضعف بصره فعزله المعتصم، وكان يقول بالرأى على مذهب أبى حنيفة. توفى سنة ٢٣٣هـ. من مصنفاته: أدب القاضى، والمحاضر والسجلات.

انظر: تاريخ بغداد (٣٤١/٥)، تهذيب التهذيب (١٨١/٥)، كشف الظنون (٤٦/١)، الأعلام (١٥٣/٦)، معجم المؤلفين (٥٧/١٠).

(٢) هو: على بن محمد بن حبيب القاضى أبو حسن الماوردى البصرى الشافعى، أحد الأئمة=

الثاني: أن كلام المصنف يقتضى أنه لم يخرج عن القاعدة غير الحج، لكن استثنى بعضهم أيضًا: الأضحية؛ فإنها سنة، وإذا ذبحت لزمت بالشروع. ذكره الباجى فى نصوص الشافعى.

(م): والسبب: ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث أنه معرف أو غيره[(١)].

(ش): الأحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف، منها: الحكم على الوصف بكونه سببًا، وهو خاص بالحكم الذى عرفت علته، ولهذا قال بعضهم: شرطه أن يكون ظاهرًا مضبوطًا مخيلاً أو شبيهيًا، فلله تعالى فى الزانى حكمان: أحدهما: تحريم ذلك عليه، والثاني: جعل زناه سببًا لوجوب إقامة الحد عليه.

وأشار بقوله: للتعلق به، إلى أن معنى كونه حكمًا تعلق الحكم به، وبه بندفع إيرادهم: أن الزنا حادث، والإيجاب قديم، والحادث لا يؤثر فى القديم.

وبقوله: من حيث أنه معرف، إلى أنه ليس المراد من السبب كونه موجبًا لذلك لذاته أو لصفة ذاتية كما تقول المعتزلة، بل المراد منه إما المعرف للحكم وعليه الأكثرون، أو الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية، ولكن بجعل الشارع إياه موجبًا، وهو اختيار الغزالى، وإليه أشار المصنف بقوله: أو غيره، ليمشى التعريف على المذاهب كلها، فعلى الثانى هو ما يضاف إليه الحكم لذاته، وعلى الثالث ما يضاف إليه بجعل الشارع إياه، وقد تعرض المصنف لهذا الخلاف فى باب القياس، صدر الكلام على العلة، ولا يقال: هذا التعريف

=الأعلام، بارع فى الأصول والفروع، صاحب كتاب الأحكام السلطانية، ولد سنة ٣٦٤هـ، وتوفى سنة ٤٥٠ هـ. من مصنفاته: الحاوى فى الفقه، وكتاب التفسير، وأدب الدنيا والدين، وغيرها.

انظر: البداية والنهاية (١٢/٨٠)، شذرات الذهب (٢/٢٥٠)، كشف الظنون (١/٣٢)، الأعلام (٣/٤٧).

(١) انتهى المصنف والشارح من عرض الحكم الشرعى التكليفى، ويبدأ من هذه الفقرة عرض الحكم الشرعى الوضعى وأوله السبب، وهنا لابد من إيضاح الفرق بين الحكم التكليفى والوضعى لإتمام الفائدة.

١ - الحكم التكليفى يقصد منه طلب فعل أو ترك أو تخيير بينهما، أما الحكم الوضعى فيقصد منه بيان أن هذا الشيء موضوع ليكون سببًا لفعل المكلف أو شرطًا له أو مانعًا منه.

٢ - الحكم التكليفى مقدور فى استطاعة المكلف؛ لأن الله تعالى لا يكلف عباده إلا بما فى وسعهم ومقدرتهم، أما الوضعى فقد يكون فى مقدور المكلف وقد لا يكون. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

صادق على العلة؛ لأنا نقول: لابد فى العلة من المناسبة بخلاف السبب[١].

ومراد الغزالى أن الموجب للحكم بالحقيقة هو الشارع، وإنما نصب السبب للحكم؛ لعسر الوقوف على خطاب الله تعالى، لاسيما بعد انقطاع الوحى، كالعلامة فشابه ما يحصل العلم عنده لا به فيسمى باسمه.

(م): والشرط يأتى[٢].

(ش): يعنى فى باب التخصيصات إن شاء الله تعالى. ويشترط فيه ما يشترط فى السبب من الظهور والإخالة، ولا وجه لاقتصار المصنف على شرط ذلك فى المانع دون السبب والشرط، وقد جعلوا النصاب فى الزكاة سببًا، والحول شرطًا، فإن قيل: هلا عكسوا، قلنا: لأن الشارع إذا رتب حكمًا عقب أوصاف، فإن كانت كلها مناسبة، فالجميع علة كالقتل العمد العدوان، وإن ناسب البعض فى ذاته دون البعض، فالمناسب فى ذاته سبب، والمناسب فى غيره شرط، فالنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك فى نفسه، والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين بالتنمية فى جميع الحول فهو شرط.

(م): والمانع[٣]: الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص.

(ش): الوصف المحكوم عليه بكونه مانعًا ينقسم إلى: مانع الحكم، ومانع السبب، ولم يتعرض المصنف هنا إلا إلى الأول، ولابد أن يقول: مع بقاء حكم المسبب، فإن الأبوة مانعة للحكم الذى هو القصاص لحكمة، وهى كون الأب سببًا فى إيجاده، فلا

---

(١) هناك فرق بين السبب والعلة نوجزها فيما يلى:
عند الجمهور: السبب هو ما يلزم من وجوده وجود الحكم، ويلزم من عدمه عدم الحكم، سواء كان مناسبًا للحكم أو غير مناسب له، أما عند غيرهم فيقولون: إن السبب غير مناسب للحكم، فإذا ناسب الحكم سمى علة، ومعنى مناسبًا للحكم أى أن العقل يدرك بوضوح تبريرًا لهذا السبب الذى أوجد الحكم، ومثاله: القتل العمد عدوانًا، فإنه سبب مناسب يدركه العقل لوجوب القصاص.
ومعنى غير مناسب للحكم، أى أن العقل لا يدرك بوضوح تبريرًا لهذا السبب الذى أوجد الحكم، ومثاله: شهود شهر رمضان يعد سببًا لوجوب الصوم، والعقل لا يدرك بوضوح تبريرًا للربط بين السبب والمسبب. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(٢) الشرط: هو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود حكم.

(٣) المانع: هو ما يلزم من وجوده منع الحكم أو منع السبب، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته، وسيأتى فى تعريف الشارح.

يكون الابن سببًا فى إعدامه[1]، وهذه الحكمة تقتضى عدم القصاص الذى هو نقيض الحكم، وحكمة السبب باقية وهى الحياة، وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة إذا قلنا: إنه مانع من الوجوب، فإن حكمة السبب، وهى الغنى، مواساة الفقراء من فضل ماله، ولم يدع الدين من المال فضلاً يواسى به.

قال المصنف: وإنما أذكر هنا مانع السبب؛ لأن كلامنا هنا فى الحكم ومتعلقاته، وليست الأسباب عندنا من الأحكام خلافًا لابن الحاجب. وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب، حيث قلنا فيه عند ذكر العلة: ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم، ومن ثم كان مانعها وصفًا وجوديًا يخل بحكمتها.

فإن قيل: هو إن لم يكن من الأحكام فهو من متعلقات الأحكام، فكان ينبغى ذكره.

قلنا: المعنى بمتعلقات الأحكام: حاكم ومحكوم به وعليه[2]، وشروط كل واحد منها، وليست الأسباب من ذلك، ولك أن تقول: فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب؟.

وقوله: المعنى بمتعلقات الأحكام ما ذكره ممنوع، بل الأعم من ذلك، وما المانع منه؟[3].

(م): والصحة: موافقة ذى الوجهين الشرع، وقيل: فى العبادة إسقاط القضاء.

---

(١) قلت: مسألة الأبوة مانعة للحكم الذى هو القصاص مسألة خلافية، وذلك كون الابن سببًا فى إعدامه قول غير صحيح؛ لأن الحكم متعلق بالفعل لا غير. قال الشوكانى فى إرشاد الفحول (ص٧): وفى هذا المثال الذى أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظر؛ لأن السبب المقتضى للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه، ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص، ولكنه ورود الشىء بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل. أ.هـ.

(٢) قوله: الأحكام: حاكم ومحكوم به وعليه. أ. هـ. أى حاكم: هو الله، وهو مصدر الأحكام، والأحكام إما أن تكون بطريق النص، أى الكتاب والسنة، وإما ما يرجع إليهما من إجماع وقياس.
ومحكوم به: وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى. ومحكوم عليه: وهو الشخص الذى تعلق خطاب الله تعالى بفعله، وهو المكلف الفاعل. انظر: المداخل الأصولية.

(٣) تنبيه: المانع إن أمكن إزالته لم يكن مانعًا ولم يؤثر فى تحقق السبب أو تحقق الحكم؛ لأن المانع الوصفى لا ينافى فى الإمكان الذاتى، فإن لم يمكن إزالته منع الحكم أو السبب. انظر: المداخل الأصولية.

(ش): المراد بذى الوجهين: ما يمكن وقوعه تارة بحيث يترتب عليه حكمه، وتارة بحيث لا يترتب كالصلاة والصوم والبيع، واحترز به عما لا يقع إلا على جهة واحدة، كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة، فلا يوصف بالصحة وعدمها(١).

وقوله: الشرع، أى لأمر الشرع، وسواء وجب قضاؤه أم لا، وهذا التعريف للمتكلمين، ومرادهم: فى ظن المكلف، لا فى نفس الأمر. وعلم من إطلاقه، شمول العبادات والمعاملات، فكما أن العبادة إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت صحيحة وإلا ففاسدة، كذلك العقود إذا صدرت على الوجه الشرعى كانت صحيحة وإلا ففاسدة، وقد أشار إلى ذلك فى العقود القاضى أبو بكر وغيره، فلا التفات لمن خص التعريف بالعبادة. وإلى التعميم أشار المصنف بقوله: وقيل فى العبادات، فعلم أن السابق للأعم، فإن قيل: إذا جعلت التعميم شاملاً للأمرين، فلا حاجة لقوله ثانيًا، وبصحة العقد ترتب آثاره.

قلنا: هذا يعرف جوابه بما سيأتى، وكان حق المصنف أن يقول: لا على وجه التشبيه، ليخرج المتعدى بالفطر، فإنه يجب عليه الإمساك تشبيهًا بالصائمين، وليس فى صوم شرعى على الصحيح. ولهذا لو ارتكب محظورًا لا شىء عليه بخلاف المحرم إذا فسد إحرامه، وأشار بقوله: وقيل: إلى أن منهم من فسر الصحة فى العبادة بإسقاط القضاء، وبنوا على القولين صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه، فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة إلى ظن المكلف، وعند الفقهاء باطلة. وأشار بعضهم إلى أن النزاع لفظى، والأحكام متفق عليها. وجرى عليه القرافى، قال: لأنهم اتفقوا على أنه موافق لأمر الله وأنه يثاب عليها، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يتبين حدثه، ويجب إذا تبين.

ولكن خلافهم فى لفظ الصحة: هل وضع لما وافق الأمر سواء أوجب القضاء أم لم يجب، أو لما لم يمكن أن يتعقبه قضاء؟ وليس كذلك بل الخلاف معنوى، والمتكلمون لا يوجبون القضاء، ووصفهم إياها بالصحة صريح فى ذلك، فإن الصحة هى الغاية، ولا يستنكر هذا، فللشافعى فى القديم مثله، فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه، ثم علمه، أنه لا يجب عليه القضاء؛ نظرًا لموافقة الأمر حال التلبس، وكذا من صلى إلى جهة ثم تبين الخطأ، ففى القضاء قولان للشافعى، بل الخلاف بينهم فيه على أصل، وهو أن القضاء هل

---

(١) لا يصح ذكر الصحة والفساد أو البطلان إلا فى العبادات والمعاملات والمناكحات لوقوعها على وجهين، أما العقيدة فليست لها إلا وجهة واحدة، فمثلاً الإيمان ليس له إلا جهة واحدة وهى وقوعه موافقًا أمر الشارع، فلو خالف لم يسمى إيمانًا غير صحيحًا، وإنما يسمى كفر؛ لأن الاعتقاد هو القطع أو الجزم بالشىء من دون سكون نفس.

يجب بالأمر الأول أو يتجدد؟.

فعلى الأول بنى الفقهاء قولهم: إنهـا سقوط القضـاء، وعلـى الثـانى بنـى المتكلمـون قولهم: إنها موافقة الأمر، فلا يوجبون القضاء، ما لم يـرد نـص جديـد، ويؤيـد ذلـك أن المتكلمين يقولون: القضاء لا يجب بالأمر الأول، بل بأمر جديد، والفقهاء يقولون بـالأمر الأول، ولهذا فسروا الصحة بسقوط القضاء.

تنبيهـان: الأول: فـى صحـة هـذا القـول عنـد الفقهـاء نظـر، والموجـود فـى كتـب الأصحاب فى باب صلاة الجماعة تقسيم من صحت صلاته إلى ما يغنى عن القضاء ومـا لا يغنى، فلم يجعلوا الصحة عبارة عما أسقط القضاء.

الثاني: على تقدير ثبوته، فليس المراد منه أن الصحة نفس سقوط القضاء كما يقتضيه نقل المصنف وغيره، بل المراد كما قال الصفى الهندى: كون تلك العبـادة بحيـث تسـقط القضاء، وليس المعنى أنه وجب القضاء ثم سقط بتلك العبادة، فإن ذلك باطل وفاقًا، أمـا إذا قلنا: إن القضاء يجب بأمر جديد فظاهر، وإن قلنا بالأمر السابق فكذلك؛ لأن القضـاء إنما يكون عند فوات الفعل عن وقته، أما قبل الفوات فليس القضاء واجبًا عند أحد حتـى تكون العبادة المؤداة فى الوقت مسقطة للقضاء، بل معناه أنه سقط قضاء ما انعقد بسبب وجوبه، وعلى هذا فيسقط ما أورده الإمام وغيره على هذا القول من الإشكال.

(م): وبصحة العقد ترتب آثاره.

(ش): المراد بالآثار ما شرع ذلك العقـد لـه، كـالتصرف فـى البيـع والاستمتـاع فـى النكاح ونحوه.

وقوله: وبصحة العقد، خبر مقدم، وقوله: ترتب آثـاره، هـو المبتـدأ، وإنمـا قـدم الخـبر لأمرين، صناعى: وهو عود الضمير من المبتدأ وهو الهاء فى آثاره، على بعض الخبر وهـو صحة العقد على حد قوله تعالى: **﴿أم على قلوب أقفالها﴾** [محمد: ٢٤]. والثانى بيانى: وهو التنبيه على الحصر، فإن تقديم المعمول يفيد الحصـر عنـد جماعـة، والمعنـى أن ترتـب الأثر واقع لصحة العقد لا غير، أى يثبت به الحكم المقصود مـن التصـرف، كـالحل فـى النكاح، والملك فى البيع والهبة، وهذا أحسن من تعريف غيره. صحة العقد بترتب الآثر، كما تقوله الفقهاء، فإن ترتب الأثر أثر على صحة العقد، فإنا نقول: صح العقـد فـترتبت آثاره عليه، فلهذا لم يجعل المصنف صحة العقـد ترتـب الأثـر، بـل بصحـة العقـد يـترتـب الأثر، وفرق بين قولنا: الصحة ينشأ عنها ترتب الأثر، وترتـب الأثـر ينشـأ عـن الصحـة، فإن الأول يقتضى أنها حيث وجدت ترتب عليهـا الأثـر، وعلـى هـذا فيجـئ الاعـتراض

بالبيع قبل القبض، أو في زمن الخيار، فإنه صحيح، ولم يترتب عليه أثره، إذ ليس للمشترى التصرف مع إمكان الانفصال عنه، فإن الأثر ليس الانتفاع، بل حصول الملكية التي ينشأ عنها إباحة الانتفاع، والثاني لا يقتضي ذلك، وإنما مقتضاه أن ترتب الأثر إذا وجد منشؤه الصحة، فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الصحة، ومع سلامتها من الاعتراض السابق ففيها إشارة إلى أن المانع إذا زال كالخيار، عملت العلة عملها غير مستند عملها إلى زوال المانع.

هذا حاصل ما قاله المصنف، ولك أن تورد عليه الخلع والكتابة الفاسدين، فإنه يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين، فلم يصح قوله: إن ترتب الأثر ينشأ عن الصحة. وكذلك الوكالة والقراض الفاسدين، فإن الوكيل والعامل يستفيدان به التصرف، وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن المراد ترتب كل آثاره عليه، أما ما يتوقف على وجود شرط أو فقد مانع، بحيث لو حصل الشرط وزال المانع، يحصل.

والثاني: أن هذه الآثار ليست من ناحية هذا العقد الفاسد، بل الأمر خارج عن تضمنه، وهو صحيح في نفسه. أما الخلع والكتابة، فمن جهة التعليق، وأما الوكالة والقراض فمن جهة الإذن، وما فر منه في عبارة الجمهور، لا يرد عليهم؛ لأن مرادهم بالترتب بالقوة لا بالفعل، فيخرج البيع مدة الخيار قبل قبضه، فإنه لا تترتب ثمرته عليه، وليس ذلك لعدم صحته، بل لمانع، وهو عدم اللزوم. ثم القول بأن الصحة ليست ترتب الأثر، بل كونه بحيث يترتب الأثر عليه، بمعنى وقوعه على وجه مخصوص، فذلك أمر عقلي، ولأجله قال ابن الحاجب: إن الصحة حكم عقلي لا شرعي[1]، والمصنف لا يقول به.

تنبيه: في معنى العقد الحل كالفسوخ، فيأتي فيه ما سبق.

(م): والعبادة إجزاؤها، أي كفايتها، في سقوط التعبد، وقيل: إسقاط القضاء.

(ش): العبادة مجرور بالعطف على صحة العقد، أي وبصحة العبادة إجزاؤها، على حد قوله: وبصحة العقد ترتب آثاره، والمعنى أن إجزاء العبادة ناشيء عن صحتها، كما في الصحة تقول: صحت العبادة فأجزأت.

وقوله: أي كفايتها، تفسير للإجزاء، أي الإجزاء هو كفاية العبادة، أي كون الفعل

---

(١) قلت: أفضل ما يقال في الصحة والفساد والبطلان أنها من أحكام العقل لا الشرع، ولا يكون حد الحكم الوضعي إلا ثلاثة: السبب، والشرط، والمانع.

كافيًا فى سقوط التعبد، فإذا كفت فى صحة التعبد فهو الإجزاء الناشئ عن الصحة، وقوله: فى سقوط التعبد، أى بالفعل، والمراد فى الجملة لا الفعل من المكلف، وإلا لورد على هذا القيد المغصوب إذا حج عنه، فإنه يجزئ مع أنه ليس متعبدًا به فى حق نفسه، ولو قال: إسقاط بدل سقوط لكان أحسن، وهذا كله على قول من فسر الصحة بموافقة الأمر.

وقوله: وقيل: إسقاط القضاء. ونقله فى المنتخب عن الفقهاء، ونازعه ابن التلمسانى، قال: الفقهاء لا يقتصرون فى حد الإجزاء على ذلك، ليلزم عليه ما ألزمهم من أن سقوط القضاء بطريان العذر يكون إجزاء، وإنما الفقهاء والمتكلمون اتفقوا على أنه لابد فيه من أخذ الامتثال، فالأصوليون يقتصرون عليه، والفقهاء يضيفون إليه إسقاط القضاء، فيقولون: الصحيح: المجزئ، وهو الأداء الكافي، وهذا بناء منهم على أصلهم، أن القضاء بالأمر الأول، والقضاء عند المتكلمين بأمر ثان.

تنبيه علم منه أن الإجزاء لا يكون إلا فى العبادة، بخلاف الصحة فإنها تكون فى العبادة والعقود.

(م): ويختص الإجزاء بالمطلوب، وقيل: بالواجب.

(ش): مما يفترق فيه الصحة والإجزاء: أن الصحة تكون فى كل مطلوب وغيره وفاقًا، واختلف فى الإجزاء: هل يعم كل مطلوب من واجب ومندوب، أو يختص بالواجب، فلا يوصف المندوب بالأجزاء؟ على قولين، والثانى نصره القرافى والأصبهانى شارحا المحصول، واستبعده والد المصنف فى شرح المنهاج، وقال: كلام الفقهاء يقتضى أن المندوب يوصف بالإجزاء كالفرض، وقد ورد فى الحديث: «أربع لا تجزئ فى الأضاحى»[1]. واستدل به من قال بوجوب الأضحية، وأنكر عليه. انتهى.

ولهذا رجح المصنف هذا القول حيث صدر به كلامه، وفيما نقله عن الفقهاء نظر،

---

(١) هذا جزء من حديث عبيد بن فيروز، قال: قلت للبراء بن عازب: حدثنى بما كره أو نهى عنه رسول الله ﷺ من الأضاحى، فقال: قال رسول الله ﷺ، هكذا بيده ويدى أقصر من يده: «أربع لا تجزئ فى الأضاحى: العوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين ظلعها، والكسيرة التى لا تنقى».

قال: فإنى أكره أن يكون نقص فى القرن والأذن، قال: «فما كرهت منه فدعه ولا تحرمه على أحد».

انظر: بذل المجهود (١٣/٢٦)، عون المعبود (٧/٥٠٥)، سنن النسائى بشرح السيوطى (٧/٢١٥)، سنن ابن ماجه (٢/٢٠٧)، سنن الدارمى (٢/٧٦)، مسند الإمام أحمد (٤/٣٠٠).

وقد احتج أصحابنا على إيجاب الفاتحة برواية الدارقطنى: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن»[١]، وقالوا: إنه أدل على الوجوب من رواية الصحيحين: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وكذا احتجاجهم على إيجاب الاستنجاء بحديث: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار، فإنها تجزئ عنه»[٢]. قالوا: والإجزاء لا يكون إلا عن واجب.

(م): ويقابلها البطلان، وهو الفساد خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): الضمير فى يقابلها، عائد على مطلق الصحة، لا على صحة العقود، ولا صحة العبادات، فيأتى فى تفسيره الخلاف، فيكون البطلان مخالفه ذى الوجهين الشرع، أو عدم إسقاط القضاء فى العبادة، وهو والفساد عندنا مترادفان، فنقول: بطلت العبادة وفسدت. وقال أبو حنيفة: متباينان، فالباطل عنده ما لم يشرع بالكلية، كبيع ما فى البطون، والفاسد ما شرع بأصله، ولكن امتنع لاشتماله على وصف كالربا، نعم فرق أصحابنا بين الباطل والفاسد فى الحج، والعارية، والخلع، والكتابة، وغيرها من الأبواب.

(م): والأداء فعل بعض، وقيل: ما دخل وقته قبل خروجه.

(ش): قوله: فعل بعض، ما دخل وقته. جنس يدخل فيه بعض ما دخل وقته بعد خروجه، وما دخل ولم يخرج.

وقوله: قبل خروجه. فصل يخرج فعله بعد خروجه، وهو القضاء، وإنما قال: بعض؛ لأن الأصح عندنا فيمن فعل بعض العبادة فى الوقت، وبعضها خارجه، أنها تكون أداء كلها، لكن بشرط أن يكون المأتى به فى الوقت ركعة، ولا يفهم من لفظ: بعض، أنه

---

(١) الحديث بلفظ: «لا تجدون صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب» فى تذكرة الموضعات للفتنى (٤٠)، وعند المتقى الهندى بكنز العمال (١٩٦٩٠)، بلفظ: «لا تجزئ المكتوبة إلا بفاتحة».
وفى السنن الكبرى للبيهقى (٢/٣٨٠)، وجامع مسانيد أبى حنيفة (١/٣١٢) بلفظ: «لا تجزئ صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وبمسند أبى حنيفة (٤٤/٤٥) بلفظ: «لا تجزئ صلاة إلا بفاتحة الكتاب ومعها شىء»، وفى الأخرى: «ومعها غيرها».
وفى صحيح ابن خزيمة (٤٩٠)، وفتح البارى لابن حجر (٢/٢٤١)، والأذكار النووية (٤٦)، والكامل فى الضعفاء لابن عدى (٣/٩٩١) بلفظ: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب». وفى سنن الدارقطنى (١/٣٢٣) بلفظ: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب».

(٢) الحديث أخرجه النسائى وأبو داود عن عائشة، رضى الله عنها، مرفوعًا بلفظ: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه ثلاثة أحجار فليستطب بها، فإنها تجزئ عنه».
انظر: سنن النسائى (١/٣٨)، بذل المجهود (١/٩٨).

للتقييد، حتى يلزم أنه إذا فعل الكل لا يكون أداء؛ لأن من فعل الكل فقد فعل البعض وزاد، إذن فاعل البعض صادق على الصورتين، وإنما كان يلزم السؤال أن لو قال: فعل البعض يفيد البعضية، وليس الأمر كذلك، مع أن كون فعل الكل فى الوقت أداء فى غاية الوضوح، وأولى بكونها أداء من فعل البعض.

واعلم أن كلامه إن سلم من هذه الحيثية، فهو خارج عن صناعة الحدود، فإن المفعول جميعه فى الوقت هو المقصود. فجعله مستفادًا من المفهوم، أو من أمر خارج عن اللفظ، إجحاف لا حاجة إليه. ثم إنه أطلق البعض، فشمل ما دون ركعة، ولم يقل أحد: إنه إذا أتم، إنما هذا إنما يأتى فى الصلاة، وكلامه فى العبادة من حيث هى، فكيف يعرف العام بالخاص.

وأشار بقوله: وقيل: كل، إلى الوجه المقابل له وهو أنها لا تكون أداء، ومن قال: بعضها أداء وبعضها قضاء، فهو قائل بأنها ليست أداء، والكلام عن العبادة بتمامها. وقوله: كل وبعض، مضافان، وفصل بين المضاف إليه، وهو ما دخل وقته قبل خروجه، وبين المضاف وهو: بعض، بقوله: وقيل: اختصارًا، وهو على حد قولك: مررت بغلام إما زيد وإما عمرو، إذا تحققت أنه غلام أحدهما وشككت فى عينه، ومثله: قطع الله يد ورجل من قالها، تقديره: يد من قالها ورجل من قالها.

قال الفراء: لا يجوز حذف المضاف إليه فى مثل هذا إلا فى المصطحبين، كاليد والرجل، والنصف والربع، وقبل وبعد، وأما نحو: دار وغلام، فلا يجوز ذلك فيها، لو قلت: اشتريت دار وغلام زيد، لم يجز.

قلت: ومن المصطحبين: بعض وكل فى كلام المصنف، إذا علمت ذلك فهنا أمران:

أحدهما: أن هذا القيد الذى زاده المصنف على المختصرات الأصولية، إنما هو رأى الفقهاء، دعاهم إليه ظاهر قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»(١). ولعل الأصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء، وعبارتهم طافحة بذلك، ثم إنه إنما يتم ذلك إذا كان مراد الفقهاء بقولهم، فى مفعول البعض: إنه أداء، مع الحكم على الباقى بخروج الوقت، وإنما وصف بالأداء تبعًا، وهو أحد الاحتمالين للشيخ الإمام، وقال: إنه المتبادر من كلامهم. أما إذا قلنا بالاحتمال الثانى، وهو أن الكل فى الوقت، فلا يصح

(١) حديث أبى هريرة مرفوعًا بلفظ: «من أدرك الركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».
انظر: فتح البارى (٢/٣٨)، صحيح مسلم (١/٤٢٣)، تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى (١/٥٥٤)، سنن أبى داود (١/٣٢٦)، سنن الدارمى (١/٢٧٧)، الموطأ (١/١٠٥)، مسند الإمام أحمد (٢/٢٤١)، سنن النسائى (١/٢٠٦)، سنن ابن ماجه (١/٢٥٦).

الاستدراك؛ لأنه لم يقع شىء خارج الوقت، وهذا هو الذى يدل عليه لفظ الشافعى، فإنه قال فى المختصر: فإذا طلعت الشمس قبل أن يصلى منها ركعة، فقد خرج وقتها. فمفهومه أنه إذا صلى ركعة، لا يخرج وقتها، وأن الوقت لا يخرج إلا بالنسبة إلى من لم يصل ركعة.

الثانى: إنه حيث لاحظ الاصطلاح الفقهى، فكان ينبغى أن يقول: ما دخل وقته الأصلى والتبعى، كما لو جمع بين الصلاتين تأخيرًا، فإن المؤخرة تكون أداء على الصحيح، مع أنه خرج وقتها الأصلى، لكن وقت الثانية وقت لها بالتبع. وحكى الإمام وجهًا: أنها تكون مقضية على القاعدة. وفائدة الرخصة رفع الإثم وتجويز قصر الظهر.

(م): والمؤدى ما فعل.

(ش): لما فرغ من تعريف الأداء الذى هو مصدر، أخذ فى تعريف المؤدى الذى هو اسم المفعول، وإنما عرفه ليستفاد ولينبه على مكان الاعتراض على من عرف الأداء بما لا يصح إلا تعريفًا للمؤدى، ولهذا قال: ما فُعل، ولم يقل المفعول، وإن كان لفظ المَفعول أخصر من لفظ ما فعل؛ لأنه أراد حكاية لفظ ابن الحاجب أو بعضه ليتفطن له؛ لأن «ما» فى قوله: ما فعل، نكرة موصوفة، أى شىء فعل. والأداء فى الحقيقة فعل ما دخل وقته. وفرق بين المصدر واسم المفعول، فإن قلت: يخلصه من هذا جعلها مصدرية، قلت: لا يصح؛ لأن «ما» المصدرية حرف لا يعود عليها ضمير، وهنا ضمير عائد إليها، وهو قوله: فى وقته، والضمير لا يعود إلا على الأسماء.

(م): والوقت: الزمان المقدر له شرعًا مطلقًا.

(ش): هذا أيضًا من زيادات المصنف على المختصرات، فإنهم لم يفردوا ضابط الوقت فى الأداء، وإن كانت عبارة ابن الحاجب فى حد الأداء تستلزم ذلك، وأخذه المصنف من كلام والده، فإنه قال: الأحسن عندى فى تفسيره: أنه الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع، فإن المأمور به تارة يعين الآمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها، وصيام رمضان، وزكاة الفطر، فإن جميع ذلك قصد فيه زمان معين، وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان، وإن كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام، ومن ضرورة الفعل وقوعه فى زمان ولكن ليس مقصودًا للشارع، ولا مأمورًا به قصدًا، فالقسم الأول يسمى مؤقتًا، والثانى يسمى غير مؤقت، فإن القصد منه الفعل من غير تعرض للزمان، والقسم الأول قصد فيه الفعل والزمان إما لمصلحة اقتضت تعيين ذلك الزمان، وإما بعد محضًا[1].

---

(١) قوله: «وأما بعد محضًا»، ليس له معنى، ولعل الصواب: وإما تعبدًا محضًا.

والقسم الثانى ليس فيه إلا قصد الفعل، فلا يوصف فعله بأداء ولا قضاء؛ لأنهما فرعا الوقت، ولا وقت له. ومن هذا القسم: الإيمان، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر. وعن هذا احترز المصنف بقوله: شرعًا، وقوله: مطلقًا، أى سواء كان مضيقًا كصوم رمضان، أو موسعًا كالصلاة. وقد تكون العبادة مؤقتة بوقت لا نهاية له، كالطواف للإفاضة.

قلت: وقد ظن المصنف وغيره أن هذا من تحريرات والده، وقد سبقه إلى ذلك الشيخ عز الدين فى أماليه، حيث قال: الوقت على قسمين: وقت يستفاد من الصيغة الدالة على المأمور مع قطع النظر عن كون الشرع حد للعبادة ذلك الوقت أو لم يحد. ووقت يحده الشارع للعبادة مع قطع النظر عن كون اللفظ اقتضاه أم لا. والمراد بالوقت فى حد الأداء هو الثانى دون الأول. وبنى على ذلك أنا إذا قلنا بالقول فى الأوامر، فأخذ المأمور لا يكون قضاء؛ لأنها إنما خرجت عن الوقت الذى دل عليه اللفظ، وإنما تكون أن لو خرجت عن وقتها المضروب لها.

(م) والقضاء فعل كل، وقيل: بعض، ما خرج وقت أدائه؛ استدراكًا لما سبق له مقتض للفعل مطلقًا.

(ش): ما سبق شرحه فى الأداء يأتى بعينه فى القضاء، فنقول: فعل كل. جنس يدخل فيه ما خرج وقته وما لم يخرج، واستظهر بقوله: وقيل: الوجه الصائر إلى أن الواقع فى بعض الوقت يكون قضاء. وقوله: خرج وقت أدائه. يخرج الأداء وكذا الإعادة؛ لأن وقتها وقت الأداء. وقد يرد على هذا القيد، ما لو شرع فى الصلاة ثم أفسدها، ثم أراد أن يصلى ثانيًا، فإنه قضاء كما قاله القاضى حسين وغيره.

قال المتولى(١) فى التتمة: ويتصور صلاة تكون فى الوقت قضاء بهذه الصورة. انتهى. لكن الأصوليون لا يوافقون على ذلك، ويقرب منه أن المتمتع العادم للهدى يصوم ثلاثة أيام قبل عرفة، وإذا تأخر عن أيام التشريق صار قضاء، فلو فرض أنه أخر طواف الزيارة

---

(١) هو: عبد الرحمن بن مأمون بن على الشافعى أبو سعد المعروف بالمتولى، فقيه أصولى متكلم، فرضى، ولد بنيسابور وتفقه بمرو على الفورانى، وبمروالروز على القاضى حسين، وببخارى على أبى سهل الأبيوردى، برع فى الفقه والأصول، وكان أحد أصحاب الوجوه فى المذهب الشافعى، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد. من مصنفاته: التتمة، وكتاب صغير فى أصول الدين، وله مختصر فى الفوائد. توفى ببغداد سنة ٤٧٨هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١٣٣/٣)، شذرات الذهب (٣٥٨/٣)، كشف الظنون (١٢٥١/٢)، معجم المؤلفين (١٦٦/٥).

عن أيام التشريق، بناء على أنه لا آخر لوقته وصامها لا يكون أداء، وإن بقى الطواف؛ لأن تأخيره عن أيام التشريق مما يبعد ويندر، فلا يقع، مرادًا من قوله تعالى: ﴿ثلاثة أيام فى الحج﴾ [البقرة: ١٩٦]، حكاه الرافعى عن الإمام وغيره. وقد تقع الصلاة خارج الوقت وتكون أداء فى قول بعض أصحابنا فيما لو صلى بالاجتهاد، ثم بان الوقت.

وقوله: استدراكًا، احترازًا عما فعل بعد وقت الأداء لا بقصد الاستدراك، فإنه لا يسمى قضاء.

وقوله: لما سبق له مقتض للفعل. دخل فى تعبيره بالمقتضى: الواجب، والمندوب، فإن القضاء يدخل فيهما، ولهذا قال الفقهاء: يقضى الرواتب، وهو أحسن من تعبير المنهاج والمختصر بالوجوب.

والحاصل أنه لا يؤمر بقضاء عبادة إلا أن يتقدم سبب الأمر بأدائها، ومتى لم يتقدم ذلك، لم يؤمر بالقضاء. وعلم منه أنه ليس من شروط القضاء تقدم الوجوب، بل تقدم سببه، وبه صرح الإمام وغيره، فإن الحائض تقضى ما حرم عليها فعله فى وقت الحيض، والحرام لا يتصف بالوجوب.

وقوله: مطلقًا، أى سواء كان يجب أداؤه كالظهر المتروكة عمدًا، أم لم يجب وأمكن كصوم المسافر، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم، أو شرعًا كصوم الحائض. وهذا من المصنف بناء على أن ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع أو فوات شرط أو تخفيفًا من الشارع سمى تداركه بعد الوقت قضاء على وجه الحقيقة، وهى طريقة المتأخرين. وقال الغزالى: إن إطلاق اسم القضاء على هذه الصورة يكون على وجه المجاز، لكن جزم بذلك فى الحائض والمريض الذى كان يخشى الهلاك فى الصوم وتردد فى بقية الصور، ثم رجح كونه مجازًا. قيل: والخلاف فى ذلك لفظى.

قلت: قد تظهر فائدته فى النية، إذا شرطنا التعرض لنية القضاء. قال بعضهم: والحق أن الحد تم عند قولهم: خارج وقتها، ولا حاجة إلى قيد آخر؛ لأنه متى لم يتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة بل غيرها، والمقضى المفعول ما سبق فى المؤدى يأتى بعينه هنا حتى يعترض على ابن الحاجب فى قوله: القضاء ما فعل، لتعريف المقضى لا القضاء الذى هو المصدر. وعبر هنا بالمفعول؛ لأنه الأحسن، وإنما عبر هناك بما فعل للتنبيه على الاعتراض، فاستغنى به عن تكرير العبارة هنا.

(م): والإعادة: فعله فى وقت الأداء، قيل: لخلل، وقيل: لعذر. فالصلاة المكررة معادة.

(ش): إنما قال: فعله، ولم يقل: ما فعل، كما عبر به ابن الحاجب؛ لما سبق، وكان ينبغي أن يقول بعد تعريف الإعادة: والمعاد المفعول. كما فعل فى الأداء والقضاء، وكأنه استغنى عنه بما سبق، ولما سنذكره أن الإعادة قسم من الأداء. وقوله: فى وقت الأداء، يخرج القضاء، والمراد فعله ثانيًا ليخرج الأداء، وهو مفهوم من قوله: فعله، أى فعل المعاد. واعتبار المصنف الوقت فى الإعادة يقتضى أنها قسم من الأداء لا قسيمه، وهو ما صرح به الآمدى خلافًا لما وقع فى عبارة المنهاج والتحصيل. وفى اعتبار الوقت فيهما اختلاف عبارات المصنفين من الأصوليين.

ومقتضى كلام الفقهاء أنها للأعم من ذلك الوقت وبعده إذا كان مسبوقًا بأداء مختل كصلاة فاقد الطهورين، والعارى، والمحبوس فى موضع نجس لا يجد غيره، ومن عليه نجاسة لا يقدر على إزالتها، والمريض لا يجد من يحوله إلى القبلة، ونحوه. مع أنهم يطلقون على الثانية لفظ الإعادة وإن فعلت خارج الوقت، فعلم أن الإعادة لا يشترط فيها الوقوع فى الوقت، بل هى عبارة عن فعل مثل ما مضى، سواء كان الماضى صحيحًا أو فاسدًا. وعلى هذا فبين الإعادة والأداء عموم وخصوص من وجه، فينفرد الأداء فى الفعل الأول وتنفرد الإعادة فيما إذا قضى صلاة وأفسدها ثم أعادها، ويجتمعان فى الصلاة الثانية فى الوقت.

وقوله: قيل: لخلل، أى اختلفوا، فقيل: هى فعل ذلك لخلل واقع فى الأولى، وبه جزم فى المنهاج، ورجحه فى المختصر. وأراد بالخلل فوات الركن أو الشرط كما فى المسائل السابقة. وقيل: لعذر، عليه والمراد به ما تكون الثانية فيه أكمل من الأولى، وإن كانت الأولى صحيحة، وبنى عليه الصلاة المكررة، فعلى الأول ليست معادة لانتفاء الخلل، وعلى الثانى بخلافه. وإنما أرسل المصنف الخلاف بلا ترجيح؛ لأنه زيف فى شرح المختصر القولين بما إذا تساوت الجماعتان من كل وجه، واختار لذلك أنها ما فعلت فى وقت الأداء ثانيًا مطلقًا، أى أعم من أن تكون لخلل أو لعذر أو لغيرهما، وهو ممنوع؛ لأنه لا يدرى القبول فى أيهما، فالاحتياط الإعادة، كما لو ترجحت الثانية، وأورد عليه أنه ينبغى زيادة المكررة بالجماعة؛ لأن تلك الصلاة تسمى معادة على القول الثانى لا الأول؛ لأن فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما إذا كرر الصلاة من غير عذر، فإنها لا تسمى إعادة، وأجاب أولاً بأن المراد المكررة لعذر لا مطلق المكررة؛ لأنه لم يقل أحد: أن الإعادة مطلق فعله فى وقت الأداء، بل فعله فيه إما لخلل وإما لعذر. وثانيًا: إنا نمنع أن إعادة الصلاة إلا لعذر يسمى إعادة.

(م): والحكم الشرعى إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلى،

فرخصة(١) كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم واجبًا ومندوبًا، ومباحًا، وخلاف الأولى.

(ش): جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم ذكره الغزالى والبيضاوى، لكن جعله الآمدى وابن الحاجب من أقسام الفعل، فالحكم جنس. وقوله: الشرعى، قيد زاده على المختصرين، وهو مستغنى عنه؛ لأن كلامه إنما هو فى الشرعى، وقد قال فى أول الكتاب: ومن ثم لا حكم إلا لله. وقوله: إن تغير إلى سهولة، فصل خرج به الحدود والتعازير مع تكريم الآدمى المقتضى للمنع منها. وقوله: لعذر، أخرج التخصيص، فإنه تغيير لكن لا لعذر. وقوله: مع قيام السبب للحكم الأصلى، يريد أن شرط الرخصة أن يكون المقتضى للحكم قائمًا، ويعارضه المانع لسبب راجح عليه، كأكل الميتة فى حال المخمصة، فإنه ثبت مع قيام دليل التحريم على أكل الميتة، واحترز به من أن يكون منسوخًا كالآصار التى كانت على من قبلنا ونسخت فى شريعتنا تيسيرًا وتسهيلاً، فلا يسمى نسخها لنا رخصة، وأشار فى المستصفى إلى أنها تسمى رخصة مجازًا.

وقد يقال: إن هذا التعريف لا يطرد، فإن ترك صلاة الحائض عزيمة لا رخصة، وهو مشروع لعذر الحيض مع قيام الدليل المحرم لولا عذر الحيض، إذ يحرم الترك على الطاهرة. كما أن أكل الميتة مشروع لعذر الاضطرار مع قيام المحرم ولولا الاضطرار، إذ يحرم أكل الميتة على غير المضطر.

وقسمها إلى أربعة أقسام(٢):

---

(١) الرخصة: رخص لنا الشارع فى كذا ترخيصًا، وأرخص إرخاصًا، إذا يسره وسهله، وفلان يترخص فى الأمر، لم يستقصى، وقضيب رخص، أى طرى لين، ورخص البدن، بالضم، رخاصة ورخوصة: إذا نعم ولان حلمه فهو رخص. انظر: المصباح المنير (١/٢٢٤).

قلت: والرخصة بتشديد الراء وضمها وسكون الخاء معناها فى اللغة كما سبق: التسهيل والتخفيف، والرخصة بتشديد الراء وضمها وفتح الخاء هى نفس الشخص المستفيد بالرخصة، أما معناها عند الأصوليين، فقد عرفها الجمهور: بأنها ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلى يقتضى المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة، أو هو الانتقال من حكم شرعى صعب إلى حكم شرعى سهل لعذر مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلى. أ. هـ.

(٢) قلت: هذا التقسيم هو مذهب الجمهور، فقد قسموا الرخصة إلى أربعة أقسام:

١ - واجبة، وذلك فى الحالات التى يتعرض الإنسان فيها للهلاك، كالأكل من الميتة للمضطر. قال تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيدكم إلى التهلكة﴾.

٢ - مندوبة، كقصر الصلاة الرباعية فى السفر.

٣ - مباحة، وذلك كبيع السلم، وهو نوع من البيع ينقد فيه الثمن مقدمًا ويتأخر تسليم-

أحدها: رخصة واجبة، كأكل الميتة، وهو الصحيح، وقيل: لا يلزم الأكل بل يجوز، ومثله وجوب استدامة لبس الخف لمن لم يجد من الماء ما يكفيه على وجه مرجوح. وقد ينازع فى مجامعة الرخصة الوجوب؛ لأن الرخصة تقتضى التسهيل، ولهذا قال الإمام فى باب صلاة المسافر من النهاية: يجوز أن يقال: أكل الميتة ليس برخصة، فإنه واجب، ويجوز أن يجاب عنه بالتيمم، فإنه واجب على فاقد الماء وهو معدود من الرخص. وهذا من الإمام يقتضى ترددًا فى أن الوجوب يجامع الرخصة أم لا، ولأجله قال صاحبه الكيا الهراس[1] فى كتابه أحكام القرآن: الصحيح عندنا أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة، كالفطر للمريض فى رمضان ونحوه.

وقال الشيخ تقى الدين: لا مانع من أن يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه، فمن حيث قيام الدليل المانع نسميه رخصة، ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة. فحصل فى مجامعة الرخصة للوجوب ثلاثة آراء. ويحتمل أن يكون رأيًا ثالثًا، ويحتمل أن يكون هذا تنقيحًا للخلاف، وهو الأقرب.

الثانى: مندوبة، كالفطر للمسافر، يعنى إذا بلغ ثلاث مراحل.

الثالث: مباحة، وهو كل ما رخص فيه من المعاملات كالسلم، فإنه ورد النهى عن بيع ما ليس عندك ورخص فى السلم، فشرط العندية فى البيع لسبب المقدرة على التسليم، ثم أسقط هذا الشرط فى السلم بحيث لم يبق مشروعًا، حتى كانت العندية فى السلم مفسدة له، وإنما سقط هذا الشرط فيه، تيسيرًا على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم، مع توصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح، فكان رخصة. ومثله: المساقاة والقراض والإجارة والعرايا، وقد صح الحديث بالتصريح فيها بالرخصة، فقال: «وأرخص فى العرايا»[2]، فلو مثل به المصنف لكان

=المبيع.

٤ - خلاف الأولى، كفطر المسافر الذى لا يتضرر بالصوم. أ. هـ.

(١) هو: على بن محمد بن على الطبرى، عماد الدين، إمام فى التفسير والأصول والفقه، كان بارعًا متكلمًا فصيحًا حافظًا من أقران الغزالى. من مصنفاته: كتاب فى أصول الفقه، وكتاب أحكام القرآن. ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفى سنة ٥٠٤هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢٨٦/٣)، طبقات السبكى (٢٣١/٧)، البداية والنهاية (١٧٢/١٢).

(٢) الحديث رواه البخارى (١٥/٢)، صحيح مسلم بشرح النووى (١٩٥/١٠)، سنن أبى داود (٢٥١/٣)، سنن الترمذى (٥٩٤/٣)، سنن النسائى (٢٣٣/٧)، سنن ابن ماجه (٧٦/٢)، سنن الدارمى (٢٥٢/٢)، موطأ مالك (ص٣٨٣)، مسند الإمام أحمد بن حنبل (٣٦٠/٣، ١٩٠/٥، ٣٦٤).

أحسن، ولأن الغزالى فى المستصفى تردد فى ذلك، فقال: قد يقال: إنه رخصة؛ لأن عموم نهيه عن بيع ما ليس عنده[1] يوجب تحريمه. قال: ويمكن أن يقال: السلم عقد آخر، فهو بيع دين، وذلك بيع عين، فافترقا وافتراقهما فى الشرط لا يلحق أحدهما الرخص، فيشبه أن يكون هذا مجازًا، وأن قول الراوى: نهى عن بيع ما ليس عندك، وأرخص فى السلم، تجوز فى العبارة.

قلت: وقريب من هذين الاحتمالين وجهان نقلهما الماوردى: أن السلم أصل بنفسه أو عقد غرر، جوز للحاجة كالإجارة. وأما الاعتراض بأنه قد يندب السلم، بأن يحتاج إلى مال الصبى فيسلم فيه فضعيف؛ لأن ذلك لأمر عارض، ليس لكونه سلمًا، بل لكونه يعين مصلحة اليتيم والكلام فى السلم من حيث هو سلم. واعلم أن تمثيل المصنف وغيره يوهم قصر الرخصة فى المباح على المعاملات وليس كذلك، فإنه يأتى فى العبادات كتعجيل الزكاة، وفى الحديث التصريح بالرخصة للعباس، رواه أبو داود، ولم يقل أحد من الأصحاب باستحبابها، بل اختلفوا فى الجواز، والصحيح الجواز، بل قد تأتى فى غير العبادات والمعاملات، ولهذا قال فى البسيط: شعر المأكول إذا جز فى حياته، طاهر، رخصة؛ لمسيس الحاجة إليها فى المفارش.

وقال الإمام فى النهاية: إن شعر المأكول طاهر، وذلك عندى فى حكم الرخص، فإن الحاجة ماسة إليها، وقد امتن الله تعالى بإحلالها. على أنه قد ينازع فى مجامعة الرخصة للإباحة إذا كان أصلها التحريم، فإن القاضى حسين فى فتاواه لما تكلم على الإكراه على النقب والإخراج، أنه شبهة فى سقوط القطع. قال الشيخ العبادى[2]: لا أقول: أبيح للمكره النقب والإخراج عن الحرز، بل أقول: رخص له فيه، وفرق بين الإباحة والرخصة، فإنه لو حلف لا يأكل الحرام، فأكل الميتة للضرورة، حنث فى يمينه؛ لأنه حرام إلا أنه رخص له فيه. انتهى.

---

(١) جاء ذلك فى حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان فى بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عنده». رواه الخمسة وصححه الترمذى وابن خزيمة والحاكم.
انظر: سبل السلام (٣/٨٠٩).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو عاصم العبادى الهروى، الإمام الجليل القاضى، كان بحرًا فى العلم، وحافظًا لمذهب الإمام الشافعى، كان معروفًا بغموض العبارة محبًا لاستعمال الذهن الثاقب. من مصنفاته: أدب القضاء، وطبقات الفقهاء، والرد على القاضى السمعانى، وكتاب الأطعمة والزيادات، وزيادات الزيادات. توفى سنة ٤٥٨هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٤/١٠٤)، وفيات الأعيان (٤/٢١٤).

وفيه نظر؛ لأن الأعيان لا توصف بحل ولا حرمة، فيبقى التناول وهو واجب، فكيف يكون حرامًا، وليس ذا وجهين؟!، ثم رأيت الإمام عبد العزيز[١] شارح البزدوى[٢] قال: اختلف العلماء فى حكم الميتة ونحوها فى حال الضرورة: أنها تصير مباحة أو تبقى على الحرمة؟ فذهب بعضهم إلى أنها لا تحل، ولكن يرخص الفعل إبقاء للمهجة، كما فى الإكراه على الكفر. وهو رواية عن أبى يوسف[٣]، وأحد قولى الشافعى، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن الحرمة ترتفع فى هذه الحالة، وذكر للخلاف فائدتين.

إحداهما: أنه إذا صبر حتى مات لا يكون آثمًا على الأول، بخلافه على الآخر.

الثانية: إذا حلف لا يأكل حرامًا فتناولها فى حال الضرورة، يحنث على الأول ولا يحنث على الثانى.

الرابع: خلاف الأولى، كالفطر لمن لا يتضرر بالصوم، وإنما لم يمثل بمسح الخف كما مثل به غيره؛ لأن فى كونه رخصة أو عزيمة كالفطر خلافًا، كما رأيته فى تعليق الشيخ أبى حامد[٤][٥].

---

(١) هو: عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن علاء البخارى، فقيه أصولى حنفى من أهل بخارى. من مصنفاته: كشف الأسرار فى شرح أصول البزدوى، وشرح الهداية فى فروع الفقه الحنفى إلى باب النكاح. توفى سنة ٧٣٠هـ.
انظر: الفوائد البهية (ص٩٤)، كشف الظنون (١/١١٢، ٢/١٣٩٥)، الأعلام (٤/١٣)، معجم المؤلفين (٥/٢٤٢).

(٢) هو: على بن محمد بن حسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد أبو الحسن فخر الإسلام، فقيه، حنفى، أصولى، محدث، مفسر. ولد فى حدود سنة ٤٠٠هـ، وتوفى سنة ٤٨٢هـ ودفن بسمرقند. من مصنفاته: المبسوط، أحد عشر مجلدًا، وشرح الجامع الصحيح للبخارى، وتفسير القرآن، وغناء الفقهاء فى الفقه.
انظر: الفوائد البهية (ص١٢٤)، كشف الظنون (١/١١٢، ٤٦٧، ٥٥٣، ٥٦٣، ٥٦٨)، الأعلام (٤/٣٢٨)، معجم المؤلفين (٧/١٩٢).

(٣) هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى، قاضى القضاة، فقيه من الطراز الأول، له آراء خالف فيها أبا حنيفة. من شيوخه: أبو حنيفة، وهشام بن عروة، ويحيى بن معين، ومحمد بن الحسن. من مصنفاته: الخراج، والجوامع. ولد سنة ١١٣هـ، وتوفى سنة ١٨٢هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٦/٣٧٨)، البداية والنهاية (١٠/١٨٠)، الفوائد البهية (ص٢٢٥).

(٤) هو: أحمد بن محمد بن أحمد الشيخ أبو حامد الإسفرائينى، انتهت إليه رئاسة الدنيا والدين ببغداد. ولد سنة ٣٤٤هـ، وتوفى ببغداد سنة ٤٠٦هـ، نسبته إلى إسفرايين بلدة بخراسان بنواحى نيسابور. من شيوخه: ابن المرزبانى، والداركى، وعبد الله بن عدى. من تلاميذه: سليم=

تنبيهات: الأول: علم من اقتصاره على هذه الأربعة، أن الرخصة لا تجامع التحريم، ولا الكراهة، وهو ظاهر قوله ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصة»(١).

لكن فى كلام الأصحاب ما يوهم مجيئها مع الرخصة، أما التحريم، فإنهم قالوا: لو استنجى بذهب أو فضة أجزأه، مع أن استعمال الذهب والفضة حرام، والاستنجاء بغير الماء رخصة، إلا أن يقال: هذا له جهتان، والتحريم من ناحية مطلق الاستعمال، لا من خصوص الاستنجاء الذى هو رخصة وأما الكراهة، فكالقصر فى أقل من ثلاثة مراحل، فإنه مكروه، كما قاله الماوردى فى باب الرضاع.

الثاني: تقسيمه الرخصة إلى واجب ومندوب ومباح وخلاف الأولى، صريح فى أنها من خطاب الاقتضاء لا الوضع، وصرح الآمدى بأنها من أصناف خطاب الوضع(٢).

=الرازى. من مصنفاته: شرح مختصر المزنى، والتعليق الكبرى، وكتاب فى أصول الفقه.
انظر: طبقات الشافعية (٤/٦١)، البداية والنهاية (١٢/٢)، وفيات الأعيان (١/٧٢).

(٥) قبل تنبيهات الشارح أود أن أشير وأنبه إلى أن الرخصة يخرج منها الأحكام الشرعية الآتية:
١ - الحكم الشرعى إذا لم يكن منتقلا إليه من حكم شرعى آخر كإيجاب الصلاة، والزكاة، فإيجاب هذه الأمور ليس من باب الرخصة؛ لأنها شرعت على المكلفين ابتداءً دون أن يسبقها شرع آخر لها، فعليه فهى عزائم وليست رخصًا.
٢ - الحكم الشرعى إذا كان منتقلاً إليه من حكم شرعى آخر أسهل منه، وذلك كتحريم الاصطياد فى البر على المحرم، وقد كان الاصطياد عمومًا مباحًا للشخص قبل الإحرام، فهنا الحكم المنتقل إليه وهو حرمة الاصطياد على المحرم حكم صعب بالنسبة للحكم المنقول عنه وهو إباحة الاصطياد عمومًا، من أجل هذا لا يعد الحكم المنتقل إليه رخصة.
٣ - الحكم الشرعى إذا كان منتقلاً إليه من حكم شرعى آخر صعب لكن ذلك الانتقال لغير عزر، كإباحة ترك تجديد الوضوء لمن لم ينتقض وضوءه بعد أن كان هذا الترك مكروهًا، فالإباحة حكم سهل منتقل من حكم آخر صعب وهو الكراهة لا يعد رخصة؛ لأن الانتقال إليه كان لغير عذر.
٤ - الحكم الشرعى إذا كان منتقلاً إليه من حكم آخر شرعى صعب لعذر لكن السبب الموجب للحكم الأصلى غير باقى، وذلك كحل فرار المسلم فى الحرب إذا كان العدو المواجه أكثر من اثنين بعد أن كان محرمًا، وهو حكم سهل بالنسبة للحكم المنقول منه.

(١) الحديث رواه الإمام أحمد فى مسنده (١٠٨/٢)، والبيهقى عن ابن عمر، ورواه الطبرانى عن ابن عباس وابن مسعود. قال السيوطى: ضعيف. وقال المناوى: قال ابن طاهر: وقفه على ابن مسعود أصح.
انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوى (٢٩٣/٢).

(٢) قلت: وسبب اختلاف العلماء فى اعتبار الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفى أو=

الثالث: ضبط النووى فى جزء القيام الرخصة بضم الخاء وإسكانها، وكذا ذكره فى المحكم، واقتصر فى لغات الروضة على التسكين، ولم يذكر الضم، واشتهر على ألسنة كثير من الفقهاء ضم الراء وفتح الخاء، وهو لا يعرف فى كتب اللغة، والمشهور أن المترخص فيه، يقال فيه: رخصة، بضمتين وبضم الأول وإسكان الثانى، ولا يقال: بالفتح، إلا للشخص المترخص فى الأمور كهمزة ولمزة وضحكة، وفيها لغة ثالثة: خرصة، بتقديم الخاء حكاها الفارابى[(١)]، والظاهر أنها مقلوبة من الأولى.

(م): وإلا فعزيمة[(٢)].

(ش): يعنى، وإن لم يتغير الحكم، أو تغير، ولكن لا لعذر على وجه التيسير فعزيمة، سواء أكان واجبًا، أو مندوبًا، أم مباحًا، أم مكروهًا أم حرامًا، من جهة أنه عزم أمره، أى قطع وحتم، سهل على المكلف أو شق وما اقتضاه، إطلاق المصنف من مجئ الأحكام

=اعتبارهما من أقسام الحكم الوضعى يرجع إلى اختلافهم فى شمول لفظى الاقتضاء والتخيير الواردين فى تعريف الحكم التكليفى للعزيمة والرخصة، أو عدم شمولهما لهما، فالذين يرون أن هذين اللفظين يشملان العزيمة والرخصة، وأن العزيمة يشملها الاقتضاء وأن الرخصة يشملها لفظ التخيير، وهم الحنفية ومن وافقهم، يرون أن العزيمة والرخصة من أقسام الحكم التكليفى. والذين يرون أن هذين اللفظين غير شاملين للعزيمة والرخصة وأن الرخصة هى جعل الشارع وصفًا من الأوصاف سببًا فى التخفيف، وأن العزيمة هى اعتبار مجارى العادات سببًا للأخذ بالأحكام التكليفية، وهم الجمهور، يرون أن الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم الوضعى. أ. هـ.

(١) هو: محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر، ويعرف بالمعلم الثانى لشرحه مؤلفات أرسطو المعلم الأول. أكبر فلاسفة المسلمين، ولد فى فاراب على نهر جيحون سنة ٢٠٦هـ، وتوفى بدمشق سنة ٣٣٩هـ. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة فى عصره، له نحو مائة كتاب، منها: النصوص، وإحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، وجوامع السياسة، وما ينبغى أن يتقدم الفلسفة.

انظر: وفيات الأعيان (١٥٣/٥)، كشف الظنون (٥٢/١)، الأعلام (٢٠/٧).

(٢) العزيمة معناها فى اللغة: قصد الشيء قصدًا مؤكدًا أو إراده فعل الشيء إرادة جادة. يقال: عزم فلان على فعل كذا، أى قصد فعله قصدًا مؤكدًا أو إرادة جادة، ومن هذا المعنى ومنه قوله تعالى: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، وقوله: ﴿إن ذلك من عزم الأمور﴾. والعزيمة مفرد عزائم، وعزائم الله فرائضه التى أوجبها على عباده، ومنه قول النبى ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه».

أما معناها اصطلاحًا، فقد جاء فى كتاب الأحكام للآمدى: بأنها ما لزم العباد بإلزام الله تعالى، وعرفها غير الآمدى: بأنها الحكم المنتقل عنه إلى حكم سهل لعذر، وعرفها الشاطبى فى الموافقات: بأنها ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً. أ. هـ.

الخمسة فيها، وهو قضية كلام البيضاوى، وقيل: عليها سوى الحرام وهو قضية كلام الإمام. وقال القرافى: الواجب والمندوب فقط؛ لأنهما طلب مؤكد، فلا يجئ المباح. وقال غيره: المشهور أن العزيمة لا تكون إلا فى الواجب؛ لأنهم فسروها بما لزم العباد بإلزام الله تعالى، أى بإيجابه على ما صرح به الغزالى.

(م): والدليل(١) ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى.

(ش): قال: ما يمكن التوصل، ولم يقل: ما يتوصل؛ للإشارة إلى أن المراد التوصل بالقوة لا بالفعل؛ لأن الدليل قد لا ينظر فيه ولا يمنعه ذلك أن يسمى دليلاً، وخرج بصحيح النظر فاسده، كالشبهة، لعلهم أرادوا بذلك أن التوصل لا يحصل بالدليل، إنما يحصل بالنظر فيه، والمراد بالمطلوب الخبرى، التصديقى، أى بالنسبة المستفادة من الخبر. فخرج الحد والرسم، فإنهما لبيان التصور لا التصديق، وهذا التعريف يعم الدليل القطعى والأمارة قوليًا كان أو فعليًا، فإن المطلوب يعم ذلك، ومن خص الدليل بالقطعى، احتاج إلى أن يزيد فيه إلى العالم بمطلوب خبرى، وتدخل فيه المقدمات السابقة، الصادقة، وإن حصل فيها فساد نظر بفساد الترتيب؛ لأن هذه المقدمات يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى المطلوب، وإطلاق الدليل على ما أفاد العلم أو الظن هو طريقة الفقهاء، واختاره الشيخ أبو إسحاق، وقال: من فرق بينهما وقال: ما يؤدى إلى الظن لا يقال له: دليل، بل أمارة، وهو خطأ؛ لأن العرب لا تفرق فى التسمية بين ما يؤدى إلى العلم والظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه. وفيما قاله نظر؛ لأن هذا من باب الاصطلاح، ولا حجر فيه، ولا يلزم من كون العرب لا تعرفه منعه عرفًا.

(م): واختلف أئمتنا هل العلم عقيبه مكتسب؟.

(ش): من أحاط علمًا بوجه دليله لابد أن يكون عالمًا بالمدلول ضرورة، إذا كانت

---

(١) والدليل قد يكون برهانًا وقد يكون اسمًا يعرف به المسمى، وعبارة يتبين بها المراد كرجل ذلك على طريق تريد قصده، فذلك اللفظ الذى خاطبك به هو دليلاً على ما طلبت، وقد يسمى المرء الدال دليلاً أيضًا. قاله ابن حزم فى الإحكام (ص٤٠).

قلت: وإضافة للتعريف الذى قاله المصنف للدليل، هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير، أو ما يلزم من العلم به العلم بشىء آخر، أو ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول. أ. هـ.

انظر: إرشاد الفحول (ص٥)، شرح الورقات بهامش إرشاد الفحول (ص٤٧). قال الشارح: والدليل هو المرشد للمطلوب؛ لأنه علامة عليه. أ. هـ.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية (المدخل الأول) كتاب لنا مخطوط.

مقدمات دليله صادقة منتظمة على وجه يتضمن العلم به صحة العلم بالمدلول، لكن هل هو واقع لقدرة الله عز وجل، اضطرارًا، ولا مدخل للقدرة الحادثة فيه، أو هو مقدور مكتسب بالقدرة الحادثة؟ اختلف أئمتنا، فذهب جماهيرهم إلى الثاني، وذهب الأستاذ أبو إسحاق[1] والإمام في البرهان، والجاحظ[2] وغيره من المعتزلة إلى الأول، واحتج الأستاذ بأن الناظر إذا أنهى نظره، وصحبته السلامة من الآفات وقع له العلم بالمنظور فيه، شاء أو أبى، قال: فلو كان العلم واقعًا من فعل العبد لكان واقعًا بحسب قصده حتى كان يمكنه تركه، ولما لم يمكنه أنه مضطر إليه.

واحتج الجمهور: بأنه إنما لم يمكنه الانصراف عنه؛ لأن العلم بوجه الدليل يتضمن العلم بالمدلول، والقدرة على العلم بوجه الدليل يتضمن القدرة على العلم بالمدلول، وحاصل هذا الخلاف يئول إلى مسألة أخرى مترجمة، فإن العلوم الحادثة تنقسم إلى ضروري وكسبي[3] عند الجمهور. وقال الأستاذ: إنها بأسرها ضرورية، وتنقسم عنده

---

(١) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني، كان فقيهًا، متكلمًا، أصوليًا، ثقةً، ثبتًا، وكان يلقب بركن الدين، فهو أول من لقب من العلماء. من شيوخه: أبو بكر الإسماعيلي، دعلج السجزي. ومن تلاميذه: القاضي أبو الطيب الطبري، وأبو القاسم القشيري. من مصنفاته: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، والتعليقة في أصول الفقه. توفي سنة ٤١٨هـ، وقيل: سنة ٤١٧هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٤/٢٥٦)، وفيات الأعيان (١/٢٨)، البداية والنهاية (١٢/٢٤)، شذرات الذهب (٣/٢٨).

(٢) هو: عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان المعروف بالجاحظ الكناني الليثي البصري، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة كان بحرًا من بحور العلم، رأسًا في الكلام والاعتزال. من مصنفاته: الحيوان، والبيان والتبيين والعرجان والبرصان والقرعان، وله مصنف في التوحيد وإثبات النبوة. وفي الإمامة وفضائل المعتزلة. كان مع فضائله وفصاحته مشوه الخلقة وأصيب في أواخر عمره بالفالج. توفي بالبصرة سنة ٢٥٥هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٤٧٠)، شذرات الذهب (٢/١٢١)، فرق وطبقات المعتزلة (ص٧٣)، بغية الوعاة (٢/٢٢٨).

(٣) ينقسم العلم إلى ضروري وكسبي:
أما الضروري فهو: ما لم يقع عن نظر واستدلال مثل العلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وهي السمع والبصر واللمس والشم والتذوق، ويخرج منها الحواس الخمس الباطنة التي قال عنها الفلاسفة، وهي:
١ - الحس المشترك، وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة.
٢ - الخيال، وهي القوة التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك.

إلى همجى وإلى فكرى، وإنما لم يقل المصنف اختلف بالبناء للمفعول، وحذف أئمتنا مع أنه أخصر؛ لأنه أراد التنبيه على أن الخلاف فيهن وقع من أئمتنا لا بيننا وبين فرق المخالفين من المعتزلة وغيرهم، واختلف أيضًا فى العلم المستفاد بالنظر بعد الاتفاق على جواز وقوعه ضروريًا فى قضية العقل، هل يصح أن يقع مكتسبًا بالقدرة الحادثة ابتداء من غير تقدم نظر، فأحاله القاضى، ومعظم النظار فى قضية العقل، وجوزه الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين.

ولا خلاف أنه ممتنع بحكم العادة. واعلم أن المتكلمين أجمعوا على ثبوت التلازم، هل هو عقلى أو عادى؟.

فذهب جمع من أئمتنا إلى الأول، وقالوا: النظر[1] يتضمن العلم بالمنظور فيه، أى يلازمه عقلاً لا ينفك عنه. وقال الآمدى: إنه الحق، وذهب الأشعرى إلى الثانى، كما يحصل الشبع عقب الأكل، ورد بأنه لو كان كذلك، لكان خرقه جائزًا، وعدمه ممكنًا، وهاهنا حصول العلم واجب لا محالة، فيستحيل ألا يحصل عقب كمال النظر، ومنهم من قال بالإيجاب. وصححه الإمام فى المحصل، ومنهم من قال بالتوليد، وهو قول المعتزلة، فعلى القول الأول، يكون العلم الحاصل عقيب النظر ضروريًا، وهو المختار عند إمام الحرمين وإليكا وغيرهما. وإن قلنا: إنه بالعادة، فلا يجوز خرقها، فيخرج حينئذ عن كونه ضروريًا، إذ الضرورى هو الذى يلزم النفس لزومًا لا يتأتى معه الانفكاك عقلاً.

(م): والحد الجامع المانع، ويقال: المطرد المنعكس.

(ش): ذكروا فى الحد عبارتين:

إحداهما: أن يكون جامعًا، أى لأفراد المحدود، مانعًا، أى من دخول غيره فيه، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، ولو جمع ولم يمنع، كالإنسان حيوان، أو منه ولم يجمع كالإنسان رجل، لم يكن حدًا صحيحًا للإنسان.

=٣ – الوهم، وهى القوة التى يدرك بها المعانى أو معانى الجزئيات كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب.

٤ – المحافظة، وهى القوة التى تحفظ المعانى التى يدركها الوهم.

٥ – المتخيلة، وهى القوة المتصرفة فى الصور التى تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى المذكرة.

وأما العلم المكتسب فهو العلم الموقوف على النظر والاستدلال. انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(١) النظر: هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول.

الثانية: أن يكون مطردًا منعكسًا، وهذا معناه يتضمن أربع قضايا كلما وجد الحد وجد المحدود، وكلما انتفى المحدود انتفى الحد، والثانية لازمة للأولى؛ لأنها عكس نقيضها فأغنت الأولى عنها، وكلما انتفى الحد انتفى المحدود، وكلما وجد المحدود وجد الحد، والرابعة لازمة للثالثة؛ لأنها عكس نقيضها، كما أن الثانية لازمة للأولى، فصارت الأولى والثالثة شرطين لابد منهما؛ ولهذا اقتصر عليهما ابن الحاجب بقوله: أى إذا وجد وجد وإذا انتفى انتفى، وبهذا التقدير يندفع توهم من توهم أن معنى الاطراد والانعكاس، كلما وجد الحد وجد المحدود، وكلما انتفى المحدود انتفى الحد، ولا يأخذ ذلك من عكس القضايا، ولو كان كما توهم لم يكن لذكر الانعكاس فائدة. إذا علمت هذا فالمطرد هو المانع، والمنعكس هو الجامع، هذا قول الغزالى وابن الحاجب وغيرهما، وفوات الاطراد هو أن يوجد الحد بدون المحدود كقولنا فى الإنسان: إنه حيوان، وفوات الانعكاس، أن ينتفى الحد ولا ينتفى المحدود، كقولنا فى الإنسان: إنه رجل.

وأما القرافى، فإنه عكس هذا، وقال: المطرد هو الجامع، والمنعكس هو المانع، وتمسك بالاستعمال اللغوى، فإن المفهوم من قولنا: اطرد كذا، أنه وجد واستمر، فمعنى الحد المطرد هو الموجود فى جميع صور المحدود واعتراض عليه بأنه معنى وصفه بالاطراد، أن تعريفه المحدود مطرد، وهو الذى تحقق وصفه بالحد، فالمراد اطراد التعريف، ومقتضى هذا الاعتراض أن يكتفى بذكر الاطراد عن ذكر الانعكاس؛ لأن اطراد التعريف إنما يكون بهما، والحق ما قاله الأولون، وهذا اصطلاح غير مناف للاستعمال اللغوى، فلا مشاحة فيه، وليس فى كلام المصنف تصريح باختيار واحد من القولين لاحتمال قوله المطرد المنعكس طريقى اللف والنشر، ومثل هذا البحث يجئ فى وصف العلة بالاطراد، فاستحضره فى باب القياس، والحاصل أنه هل المطرد عبارة عما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، أو عبارة عما يكون شاملاً لجميع أفراد المعرف بحيث لا يشذ منها شيء.

وعلى هذا فالجامع مرادف للمطرد، والمنعكس مرادف للمانع، وكنت أظن هذا الخلاف حادث بين المتأخرين حتى وقفت على كتاب التذكرة فى أصول الدين لأبى على التميمى، فقال: الجمع يسمى فى اصطلاح علمائنا طردًا والمنع عكسًا، وقال: اختلفوا فى كيفية الطرد والعكس، فذهب بعضهم إلى أن الطرد يفيد آحاد المحدود على الشمول بلفظ الإثبات كقولنا: كل علم معرفة، والمنع يفيد منع غير المحدود من الدخول فيه على طريقة الطرد وإن كان بلفظ الإثبات، كقولنا: وكل معرفة علم. قال: وهو صحيح، إذ العكس رد المتقدم متأخرًا والمتأخر متقدمًا، وذهب آخرون إلى أن مجموع

هاتين العبارتين طردًا، واستعملوا فى العكس حرف النفى، فقالوا: كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة، وكل ما ليس بمعرفة فليس بعلم. انتهى.

تنبيهات: الأول: ذكر صاحب التذكرة أيضًا أن هذا التعريف للحد قول المتكلمين، وأما المناطقة فقالوا: إن القول الدال على ماهية الشيء، وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله، قال: ولا يحتاج فيه إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك يتبع الماهية، ثم قال بعده: واختلفوا فى الطرد والعكس، هل هما من لوازم صحة الحد، أو شرطان فى صحته، وفائدة الخلاف أن من ذهب إلى أنهما من لوازم صحته حكم بصحة الحد قبلهما، ومن جعلهما شرطين فى الحد أوقف صحته على حصولهما، إذ لا يعلم وجود المشروط مع انتفاء الشرط، وما ذكروه لا يصح فى الحد الحقيقى، فإن الطرد والعكس فيه من لوازم صحته؛ لأنهما يتبعان الماهية بالضرورة.

الثانى: استعمال المطرد مردود فى العربية، وكذا قولهم: اطرد، وقد نص سيبويه على منعه، فقال فى باب ما طاوع الذى فعله على فعل: وربما استغنى عن انفعل فى هذا الباب، فلم يستعمل، وذلك مثل قوله: طردته فذهب، ولا يقولون: فانطرد، ولا فاطرد، يعنى أنهم استغنوا عن لفظه بلفظ لكونه فى معناه، وقال الجوهرى: يقولون: طردته فذهب، ولا يقول منه: انفعل ولا افتعل، إلا فى لغة رزيلة.

قلت: على هذه اللغة قول الشاعر وهو قيس بن الخطيم[1]، أنشده صاحب المحكم:

أتعرف رسما كالطراد المذهب ... وعليه يتخرج قول المنطقيين

الثالث: إنما ذكر المصنف الحد عقب الدليل لانحصار المطالب فيها، فالدليل بأقسامه لبيان المطلوب التصديقى، والحد بأقسامه[2] لبيان المطلوب التصورى.

---

(١) هو: قيس بن الخضم بن عدى الدوسى، أبو يزيد، شاعر الأوس وأحد صناديدها فى الجاهلية، أشعاره كثيرة. أدرك الإسلام وتريث فى قبوله فقتل قبل أن يدخل فيه. شعره جيد، وفى الأدباء من يفضله على شعر حسان، له ديوان مطبوع. توفى قبل الهجرة ٦٢٠م.
انظر: خزانة البغدادى (١٦٨/٣)، الأعلام (٢٠٥/٥)، معجم المؤلفين (١٣٥/٨).

(٢) وأقسام الحد هى:
١ - حقيقى تام كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، أما كونه حدًا؛ فلأنه مانع من دخول الغير فيه، وأما كونه تامًا فلذكر جميع ذاتيات المحدود.
٢ - حقيقى ناقص: وهو ما يكون بالفصل القريب وحده، كتعريف الإنسان بالناطق، أو كان بالفصل القريب والجنس البعيد، كتعريف الإنسان بأنه جسم ناطق، وسمى ناقصًا لعدم ذكر جميع ذاتيات المحدود.

(م): والكلام فى الأزل قيل: لا يسمى خطابًا، وقيل: لا يتنوع.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: كلام الله تعالى فى الأزل هل يسمى خطابًا، فيه خلاف، حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى كتاب الحدود وابن القشيرى[1] فى المرشد قالا: فذهب المتقدمون من أصحابنا إلى أنه لا يسمى خطابًا وأمرًا ونهيًا فى الأزل، وإنما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب، وهو حدوث تسمية لا حدوث عن الكلام، ولا تتغير بذلك صفته فى نفسه، ألا ترى أن الرجل يصير أبًا وعمًا وزوجًا، بعد أن لم يكن شيئًا من ذلك، ولم تتغير صفته، وإنما بتغير الغير استحق هذه الأسماء حقيقة، فعلى هذا كل خطاب كلام، ولا ينعكس لأن كلامه فى الأزل ليس بخطاب.

والثانى: وعليه المتأخرون يسمى خطابًا بشرط حدوث المخاطب، وقال ابن القشيرى: وهو قول الأشعرى، وهو الصحيح؛ لأن الآمر أمر لنفسه، والصفات النفسية لا تتحد. قلت: ومن ثم قال الأشعرى: إن المعدوم مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود، وحكى الشيخ السبكى فى شرح المنهاج المنع عن القاضى أبى بكر، ثم قال: وإذا قلنا بالمنع، فهل يسمى بعد ذلك وجود المخاطب والمأمور ينبغى أن يقال: إن حصل إسماعه لذلك كما فى موسى، عليه الصلاة والسلام، يسمى خطابًا بلا شك، وإلا فلا على قياس قول القاضى.

=٣ – رسمى تام: وهو ما كان بالخاصة مع الجنس القريب كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك.

٤ – رسمى ناقص: وهو ما كان بالخاصة فقط كتعريف الإنسان بأنه جسم ضاحك.

٥ – الحد اللفظى: إذا كان بلفظ مرادف أظهر، أى أشهر عند السائل من المسئول عنه، كما لو قال: ما الخندريس؟ فيقال: هو الخمر.

انظر: الحدود للباجى (ص٢٣)، شرح اللمع للشيرازى (١٤٦/١)، المستصفى (١٢/١)، شرح الكوكب المنير (٨٩/١)، إرشاد الفحول (ص٤٠).

(١) هو: عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، أبو نصر، أحد أبناء أبى القاسم عبد الكريم. من شيوخه: أبوه إمام الحرمين، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى بغداد. استوفى فى علم الأصول والتفسير والوعظ والخلاف، وروى الحديث، وكان مناظرًا أديبًا متكلمًا. من مصنفاته: التيسير فى التفسير، والمرشد، وله شعر لطيف. واعتقل لسانه فى أخر عمره إلا عن الذكر وآى القرآن. توفى بنيسابور سنة ٥١٤هـ.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (١٥٩/٧)، وفيات الأعيان (٢٠٥/٣)، شذرات الذهب (٤٥/٤)، طبقات المفسرين (٢٩١/١٥)، البداية والنهاية (١٨٧/١٢).

قلت: المانع صرح بأنه لا يسمى خطابًا وأمرًا عند وجود المخاطب والمأمور كما سبق عن الشيخ وابن القشيرى، وهو عندهم من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الرب تعالى فى الأزل، بكونه خالقًا رازقًا، وذكر بعضهم أن الخلاف لفظى؛ لأن الطلب الأزلى إنما هو طلب بالصلاحية لا بالتعليق، إذ الكلام الأزلى فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون، فإذا كان تعلق به ذلك الاقتضاء، فيكون اقتضاء بالفعل فهذا يسمى اقتضاء حقيقة، والأول يسمى اقتضاء مجازًا، ولهذا اختلف فى جواز إطلاقه، ومنهم من قال: الخلاف يتوقف على تفسير الخطاب، فمن فسره بالكلام الذى يقصد به إفهام من هو متهيئ لفهمه فى الحال، قال: لا يسمى خطابًا، ومن قال: يقصد به الإفهام فى الجملة، أطلقه عليه.

والحق أنه معنوى، ومما يفرع عليه، أن الكلام حكم فى الأزل، أو يصير حكمًا فيما لا يزال، هى مسألة أمر المعدوم السابقة.

الثانية: هل يتنوع الكلام؟ ذهب بعض أصحابنا، كما قال الإمام فى المحصل، إلى تنوعه إلى خمس كلمات: الأمر، والنهى، والخبر، والاستخبار، والنداء. وعن عبد الله بن سعيد إلى سبعة، وزاد: الوعد، والوعيد. والجمهور على أنه لا يتنوع. وحكى إمام الحرمين فى الإرشاد: فيه الاتفاق، ولهم فيه مسالك، منها التمسك بنوع من الإجماع، وهى طريقة القاضى، فقال: أجمعوا على نفى كلام ثان قديم، ونفى إرادة ثانية قديمة. قال: وإنما صرت إلى هذا؛ لأنا وجدنا العلم القديم متعلقًا لسائر المعلومات قائمًا مقام علوم مختلفة فى الشاهد، وليس فى العقل ما يمنع من قيام العلم القديم مقام القدرة، ولا يؤدى إلى وجوب تعلق العلم بجميع المعلومات، فاضطررنا إلى الرجوع إلى الإجماع.

ونازعه ابن القشيرى فى الإجماع بما حكى عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى[1] أنه قال: لله بكل معلوم علم، فله علوم لا نهاية لها، ولا شك أنه يجريه فى الكلام والقدرة وسائر الصفات، ويلزم على هذا دخول ما لا نهاية له فى الوجود، ويستحيل حصر ما لا ينحصر، ودخول ما لا تناهى له فى الوجود من المقدورات، ومنها التمسك بالعقل، فإن الدليل العقلى قام على وجوب اتحاد كل صفة لله وإن تعددت متعلقاتها، فكما أنه عالم

---

(١) هو: محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفى، من بنى حنيفة، أبو سهل الصعلوكى، فقيه شافعى من العلماء بالأدب والتفسير. قال الصاحب بن عباد: ما رأينا مثله، ولا رأى مثل نفسه. ولد بأصبهان سنة ٢٩٦هـ، وتوفى سنة ٣٦٩هـ، درس بالبصرة بضعه أعوام، وسكن ودرس بنيسابور ٣٢ سنة.
انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٠٤، ٢٠٥)، مفتاح السعادة (٢/١٧٧)، الأعلام (٦/١٤٩).

بعمل واحد[1]، قادر بقدرة واحدة على جمع المقدورات، والعلوم وإن اختلفت فإنه يجمعها حقيقة واحدة، وهى العلمية، فكذلك الكلام متحد لا كثرة فيه فى نفسه، بل الكثرة إنما هى فى متعلقاته الخارجية، فإذا تعلق بالمأمور سمى أمرًا، وبالمنهى سمى نهيًا، وإن كان بالنسبة إلى حالة ما فهو الخبر، فاختلاف التسمية بحسب اختلاف تعلقاته، وليس راجعًا إلى نفس الكلام، بل إلى أمر خارج عنه، ولهذا لو قطع النظر عن هذه لم يرتفع نفس الكلام، فإن قيل: قد أجمع العقلاء على انقسام الكلام إلى أمر ونهى وخبر وغير ذلك من الأنواع، فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن لهذا الإشكال التزم الأستاذ رد جميعها إلى الخبر لينتظم له القول بالوحدة، فقال: الأمر خبر عن تحتم الفعل، والنهى خبر عن تحتم الترك، وكذا قال الإمام فى المحصل، قال: والاستخبار إخبار عن طلب شيء من المخاطب، والنداء خبر عن أن المنادى يصير بعد النداء مخاطبًا. وذكر الآمدى نحوه، وقال: الاستخبار يستحيل فى حق الله تعالى، بل حاصله يرجع إلى التقدير، وهو نوع من الخبر. قال: ويمكن أن يقال: إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه يسمى طلبًا، وإن تعلق بغيره سمى خبرًا.

وثانيها: أنا إذا قلنا: لا يتصف فى الأزل بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطب زال الإشكال. وإن قلنا باتصافه فى الأزل بذلك كما هو رأى الأشعرى، فغير بعيد أن يكون فى نفسه معنى واحد، والاختلاف فيه يرجع إلى التعبيرات عنه بحسب تعلقه كما سبق، ولا مانع من أن يكون الكلام واحدًا، والمتعلقات متعددة على نحو تعلق الشمس بما قابلها، واستضاءتها من زجاجات مختلفة، فإنه وإن تعددت

---

(١) قلت: مسألة اتحاد كل صفة لله، كقولهم: إن الله عالم بعلم واحد، مسألة تنازع فيها خلق كثير مع أهل السنة، فأهل السنة يثبتون لله علمًا ذاتيًا لا ينفك عنه سبحانه، ولا يقولون بوحدة علم الله وقدرته.

قال ابن تيمية: فمن أين لهم أن البارى ليس له إلا علم واحد لا يتبعض ولا يتعدد؟ وهذا لم ينطق به كتاب ولا سنة، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، فضلاً عن أن يكون ثابتًا بالإجماع، ولا قام عليه دليل عقلى، وقد قال الله فى كتابه: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾، فأخبر أنه يحاط ببعض علمه لا بكله، وقال فى كتابه: ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم﴾، وقد احتج الإمام أحمد وغيره بهذه الآية وغيرها على أن القرآن من علم الله، فجعلوه بعض علم الله، فمن الذى يقول أن علم الله ليس له بعض ولا جزء. أ. هـ.

ثم ذكر ابن تيمية أن عمدة هؤلاء هو ما اعتمد عليه الإمام الباقلانى من إجماع ادعاه لا حقيقة له، وقال بقوله إمام الحرمين فى الشامل عن أبى سهل الصعلوكى.

انظر: الفتاوى الكبرى (٥/٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨).

الألوان من أسود وأبيض وأخضر، لا يوجب وقوع التعدد فى الشمس نفسها، وهو نحو قول الفيلسوف فى المبدأ الأول حيث قضى بوحدته، وأن تكرر أسمائه بسبب سلوب وإضافات لا توجب صفات زائدة على الذات.

قال الآمدى فى غاية المرام: ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال الخيال، فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح مثلاً، ويكون التعبير عنه قبل إرساله، بأنا نرسله ﴿إنا أرسلنا نوحًا﴾ [نوح: ١]، فالمعبر عنه يكون واحدًا فى نفسه على ممر الدهور، وإن اختلف المعبر به. قال: وهذا جلى لكل منصف، وقد أورد على هذا الطريق أنكم إذا جعلتم التنوع باختلاف المتعلقات أشكل عليكم بالإرادة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات، فهلا قلتم: إنها ترجع لمعنى واحد، ويكون التعبير عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه فى ذاته، فسمى إرادة عند تعلقه بالمخصص، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وكذا سائر الصفات.

وأجاب المحققون بأنا لو قلنا برجوع العلم أو القدرة، لأدى إلى عدم الفرق بين المعلومات والمقدورات، وهو ممتنع، فكذلك وجب اختلاف ما تضاف إليه المعلومات والمقدورات، ولم يجب فى الكلام. وحكى الآمدى فى الأبكار عن الأصحاب أنهم أجابوا بأن القدرة والإرادة تختلف معها التأثرات، فلابد من الاختلاف فى نفس المؤثر بخلاف الكلام، فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب أثرًا، فضلاً عن كونه مختلفًا، ثم استشكل الهذلى[1] هذا الجواب، وقال: عسى أن يكون عند غيرى كله، ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى تعدده، ومنها أن الدليل قد دل على وجود أصل الكلام، فالقول بنفيه تقصير، والقول بتكثيره إفراط، وكل خارج عن جودة الاحتياط.

واستجود الآمدى فى غاية المرام هذا، قال: ولعمرى إن ممن رام نفى التكثر عن الكلام وغيره من الصفات بغير هذا الطريق، لم يجد مسلكًا، وقد أورد على القول بالإيجاد أنه كيف يسوغ ما أخبر الله عنه من القصص الماضية وهى مختلفة متمايزة، فإن ما جرى لكل نبى غير ما جرى للآخر، وكذلك المأمورات والمنهيات، فكيف يكون ما

---

(١) هو: يوسف بن على بن جبارة بن محمد بن عقيل الهذلى المغربى البكرى، متكلم عالم بالقراءات المشهورة والشاذة، أديب نحوى، قرأ على المشايخ، وقرره نظام الملك مقرئا فى مدرسته بنيسابور سنة ٤٥٨هـ، واستمر بها إلى أن توفى سنة ٤٦٥هـ. من مصنفاته: الكامل فى القراءات.

انظر: معجم الأدباء (٦١/٢٠، ٦٢)، شذرات الذهب (٣٢٤/٣)، كشف الظنون (١٣٨١/٢)، الأعلام (٢٤٢/٨)، معجم المؤلفين (٣١٨/١٣).

جرى لآدم هو نفس الخبر عما جرى لموسى أو عيسى؟ أم كيف يكون الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة؟ وكيف يكون ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] نفس ﴿تبت يدا أبى لهب﴾ [المسد: ١]، فلم يبق إلا أنه أنواع مختلفة الذوات مشتركة فى الكلام، والكلام كالجنس لها.

والجواب: أنا لم نرد بذلك، أن ما يرد بذلك أن ما عبر عنه بالنهى عين ما عبر عنه بالأمر أو ما عبر عنه فى بعض الأخبار عين ما عبر عنه فى الآخر، فإن ذلك محال، بل قلنا: إن حقيقة الكلام واحدة، واختلاف الأساس باعتبار اختلاف التعلقات والإضافات إلى الأمور الخارجة، وليس ذلك بمحال، وإنما انقسام القديم، وهو مقصودنا بنفى التنوع، ولهذا قلنا فى الحادث بالتنوع، إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة المتغيرة، وذلك يستحيل فى حق القديم.

(م): والنظر[1]: الفكر المؤدى إلى علم أو ظن.

(ش): الفكر جنس، ولا يريد به الفكر للنظر؛ لأنه ليس أظهر منه حتى يفسر به، ولو أنه أراده لم يقيده بما قيده به، وإنما يريد به الفكر الذى يعد فى خواص الإنسان، وهو حركة النفس فى المعقولات، أى حركة كانت سواء فى محسوس وهو التخييل، أو فى غيره. وقوله: المؤدى، فصل خرج به ما لا يؤدى كذلك، أعنى به الحدس، ودخل فيه الفكر الذى يطلب به التصور، والذى يطلب به التصديق، وأطلق العلم ليشمل العقلى وغيره، تصورًا وتصديقًا، بخلاف الظن، فإن المراد به التصديق، والأول يسمى دليلاً والثانى أمارة، وهذا الحد للقاضى أبى بكر نقله عنه الإمام فى الشامل، وقال: ليس هو كل فكر، بل ضرب مخصوص منه، وهو الذى يطلب به علم وظن، ومن هنا يظهر فساد ظن من تكلم على هذا الحد من شارحى المختصر، وأن القصد منه تعريف الفكر والنظر جميعًا.

---

(١) النظر فى اللغة: الانتظار، وتقليب الحدقة والرؤية، وبهذا المعنى يتعدى بـ«إلى»، والرأفة والرحمة، وبهذا المعنى يتعدى بـ«ل»، والتأمل والاعتبار، وبهذا المعنى يتعدى بـ«فى». أما معناه الاصطلاحى، فهو ملاحظة المعقول لتحصيل مجهول، وهو الفكر المطلوب به علم أو ظن، وهو المعنى الذى جاء به المصنف، وقيل: هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة، وهو معنى قول إمام الحرمين: هو الفكر فى حال المنظور فيه ليؤدى إلى المطلوب. أ. هـ.

انظر: الصحاح للجوهرى (٨٣٠/٢)، لسان العرب (٢١٥/٥)، المصباح المنير (٦١٢/٢)، إرشاد الفحول (ص٥)، الورقات وشرحها للعبادى وشرحها للمحلى بهامش إرشاد الفحول (ص٤٤)، المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية (مخطوط لنا).

(م): والإدراك بلا حكم تصور وبحكم تصديق، وجازمه الذى لا يقبل التغير علم، والقابل اعتقاد صحيح إن طابق، فاسدًا إن لم يطابق، وغير الجازم ظن ووهم وشك؛ لأنه إما راجح، أو مرجوح، أو مساو(١).

(ش): إدراك الماهية من غير اعتبار حكم عليها يسمى تصورًا، وإدراكه مع الحكم يسمى تصديقًا، لكن اختلفوا هل التصديق بمجموع الأمرين أو الحكم وحده؟ فذهب القدماء إلى أنه الحكم، وذهب الإمام فخر الدين أنه الإدراك للماهية مع الحكم، قال الشيخ تقى الدين: وهذا أقرب وأنسب إلى ما ذكرناه من جعل العلم المنقسم إلى تصور وتصديق بمجرد الإدراك؛ ليكون كل واحد من قسيمه إدراكًا يتميز أحدهما بعدم الحكم تقييدًا والآخر بالحكم مقيدًا، ثم الإدراك مع الحكم إما أن يكون جازمًا أو لا، فإن كان جازمًا لا يقبل التغيير، أى لا فى نفس الأمر ولا بالتشكيك، فهو العلم، وإن قبله فهو الاعتقاد، ثم إن طابق الواقع كاعتقادنا حدوث العالم فصحيح وإلا ففاسد، كاعتقاد الفلاسفة عدمه، وإن لم يكن جازمًا فإما أن يتساوى طرفاه فهو الشك، أو يَترجح أحدهما فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم، فهذه خمسة أقسام: اثنان باعتبار الجزم، وثلاثة باعتبار عدم الجزم، وعلم منه أن مسمى الشك مركب؛ لأنه اسم لاحتمالين فأكثر، ومسمى الظن والوهم بسيط؛ لأن الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للمرجوح، وهذا على رأى الأصوليين.

وأما الفقهاء، فعندهم الظن والشك متساويان غالبًا، إذا علمت هذا فقد أورد عليه أنه أدخل الشك والوهم تحت غير الجازم، فيكونان داخلين تحت الحكم ولا حكم مع الشك والوهم، وأجيب عنه بالمنع، بل الواهم والشاك حاكمان، أما الواهم فلأن الظان حاكم

---

(١) قلت: العلم الذى لا يقبل التغير هو المنقول قطعى الثبوت، وكذلك العقيدة الصحيحة، فهى إدراك جازم واعتقاد مطلق وتصديق ثابت؛ لأنه معرفة المعلوم على ما هو عليه، فهو لا يعنى فيه إلا اليقين ولا تبرأ الذمة إلا به، أما الذى يقبل التغير وإن دخل تحت مسمى العلم، فهو الغير جازم، كالظن المعمول به فى الفروع، وتبرأ الذمة به فى مسائل الفقه؛ لأنه تجويز راجح بمعنى أن فيه حكم لحصول الراجحية، ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح، أما ما لا تبرأ الذمة به فهو الوهم؛ لأنه تجويز مرجوح، وهو لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين؛ لأن النقيض الذى هو متعلق الظن قد حكم به، فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم، لزم الحكم بهما جميعًا، وكذلك الشك، وهو تردد الذهن بين الطرفين، وهو لا حكم فيه بواحد من الطرفين؛ لتساوى الوقوع واللا وقوع فى نظر العقل، فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح، ولو حكم بهما جميعًا لزم الحكم بالنقيضين.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٣ – ٥٠)، المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النوية.

بالراجح فيلزم أن يكون حاكمًا بالطرف الآخر حكمًا مرجوحًا، وأما الشاك فله حكمان متساويان، بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض مثلاً بدلاً عن النقيض الآخر وبالعكس تردد العقل بين حكمين، بدليلين متساويين شك أيضًا، ولهذا يوصف به من شأنه ذلك، نعم انحصاره في التردد المساوى كما أشعر به كلام المصنف غير مرضي.

الثاني: جعله الشك والوهم من أقسام التصديق، مع أنه لا اعتقاد ولا حكم فيهما، بل هما منافيان للحكم؛ ولذلك قال ابن سينا[1]: إذا قلت: البياض لون وشككت فيه، كان من قبيل التصور، ومعنى التصور أنك تصورت البياض واللون وصورة التأليف بينهما، لكن ضعف المصنف هذا، فإن قولك: البياض لون، مبتدأ وخبر، محمول وموضوع، ومعناه الحكم على البياض باللونية، وذلك يقبل التصديق والتكذيب.

(م): والعلم قال الإمام: ضرورى، ثم قال: هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب، وقيل: ضرورى فلا يحد. وقال إمام الحرمين: عسر فالرأى الإمساك عن تعريفه.

(ش): اختلف في العلم، فقال الإمام فخر الدين: هو ضرورى، أى تصوره بديهى؛ لأن ما عدا العلم لا يعرف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفًا له، ولأنى أعلم بالضرورة كونى عالمًا بوجودى، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهى بديهى، فتصور العلم بديهى، وأجاب صاحب تلخيص المحصل عن الأول بأن المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم، وليس من المحال أن يكون هو كاشفًا عن العلم به، وأجاب غيره عن الثاني: أما على القول بأن التصديق هو الحكم وحده، كما هو رأى الجمهور، فلأن التصورات الواقعة في القضايا ليست بأجزاء للحكم، وإنما هى شروط، وأما على القول بأن التصديق هو الحكم مع تصور طرفيه كما هو رأى الإمام؛ فلأنا نمنع أن أجزاء التصديق الضرورى بحقائقها ضرورى، بل يكفى تصورها باعتبار صادق عليها، فاستدلاله بكون هذا التصور ضروريًا لا يفيد مدعاه من كون تصور حقيقة العلم ضروريًا.

واعلم أن ما نقله المصنف عن الإمام من أنه ضرورى، ذكره في المحصول، ثم إنه

---

(١) هو: الحسين بن عبد الله بن سينا أبو على الرئيس الحكيم الفيلسوف، اشتغل بالعلوم، وحصل الفنون، وأتقن علم القرآن والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين والحساب والجبر، ثم نظر في علوم المنطق واليونان، ثم درس الطب ومارسه حتى فاق غيره. من شيوخه: الحكيم الفاتلى، وإسماعيل الزاهد. من مصنفاته: الشفا في الحكمة والقانون، والإرشادات، والنجاة. شنع عليه بعض العلماء، وأثنى عليه البعض. ولد سنة ٣٧٠هـ، وتوفى سنة ٤٢٨هـ بهمذان.

انظر: البداية والنهاية (٤٢/١٢)، دائرة المعارف (٥٣٥/١)، شذرات الذهب (٢٣٤/٢).

ذكر بعد ذلك تقسيمًا حصر فيه العلم وأضداده، وعرف فيه العلم بأنه: الحكم الجازم المطابق لموجب، وإليه أشار المصنف بقوله، ثم قال: هو حكم الذهن، فتحصل من كلام الإمام أنه ضرورى، وأنه يحد، وكأن المصنف أشار بذلك إلى تناقضه، ووجهه أن فائدة حد الشيء أن تصور حقيقته ضرورة، وإذا كان ضروريًا، فلا فائدة فى حده، والمراد بالموجب فى كلام الإمام إما العقلى أو الحسى أو المركب منهما، فالأول ينقسم إلى بديهى ونظرى، والثانى العلم بالمحسنات، والثالث ينقسم إلى التواترات إن كان الحس سمعًا، وإلا فالمجربات والحدسيات.

وقوله: «وقيل ضرورى»، يشير إلى ما دل عليه قول ابن الحاجب: والعلم قيل: لا يحد؛ لأنه ضرورى، وإنما عكس عبارته؛ لأنه كونه ضروريًا يترتب عليه عدم الحد لا العكس؛ لأن الكلام فى عدم حده، لا فى كونه ضروريًا أو غير ضرورى، وذهب إمام الحرمين إلى أنه يعسر تعريفه، وإنما يعرف بالتقسيم والمثال دون غيرهما، وفى ذلك اعتراف بإمكان تعريفه فى الجملة، ومال المصنف إلى هذا بقوله، فالرأى الإمساك عن تعريفه، واعترض عليه بأن هذا غير مختص بالعلم، بل الحدود والرسوم كلها عسرة، وإن كان العسر فى العلم أزيد من ذلك، وما نقله المصنف عن إمام الحرمين هو الصواب.

ونقل ابن الحاجب عنه منع الحد، وهو باطل، فإنه صرح فى البرهان وغيره بإمكان التعبير عنه، وإن أعسر الحد، بجميع أنواع التعريف، وكلام الغزالى فى المستصفى يقتضى اختصاص ذلك بالحقيقى، ويحسن أن يكون توسطًا بين القولين.

(م): ثم قال المحققون: لا يتفاوت، وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات.

(ش): اختلفوا فى أن العلم هل يتفاوت؟ فيقال: علم أجلى من علم أم لا، وما حكاه المصنف، ذكره إمام الحرمين فى الشامل، وسوى بين العلوم الضرورية والنظرية، فيقال: صار المحققون إلى أن العلوم المرتبطة بصروف النظر لا تتفاوت، فلا يتصور علم أبين من علم، إذ العلم بين المعلوم على ما هو به، ولا يجامعه استرابة أصلاً، وكيف يجامعه وهما متضادان، ثم قال بعد ذلك: وإن العلم الضرورى بمثابة العلم النظرى فى حكم التبيين، والذى يوضح الحق فى ذلك الاتفاق على أن العلم الواقع بالشيء نظرًا، يماثل العلم الواقع به ضرورة، كما تماثل الحركة الضرورية، الحركة الكسبية، والحركتان متماثلتان، ومن حكم المتماثلين وجود استوائهما فى صفات النفس، ولو كان الضرورى مخالفًا للكسبى فى وجه من البيان، لما كان مثله، ثم أشار إلى الفرق بينهما، وجعل من وجوه الفرق أن العلوم المكتسبة مقدورة بخلاف البديهية.

وقال ابن التلمساني: المحققون على عدم تفاوت العلوم، وإنما التفاوت بحسب التعلقات، واختاره إمام الحرمين والأبيارى فى شرح البرهان، ولكن الأكثرين على التفاوت، ونقله الإمام في البرهان عن أئمتنا، ومن فوائد الخلاف فى هذه المسألة أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقص بناء على أن الإيمان من قبيل العلوم لا الأعمال خلافًا للمعتزلة.

(م): والجهل انتفاء العلم بالمقصود، وقيل: تصور المعلوم على خلاف هيئته.

(ش): هذا الخلاف فى تعريف الجهل أخذه المصنف من القصيدة الصلاحية، وهى من أحسن تصانيف الأشعرية في باب العقائد، وكان السلطان صلاح الدين يأمر بتلقينها للصبيان فى المكاتب، قال ابن مكى مصنفها:

وإن أردت أن تحد الجهلا   من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء العلم بالمقصود   فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل بل فى تحديد ما أذكر   من بعد هذا والحدود تكثر
تصور العلم هذا جزؤه   وجزؤه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته   فافهم فهذا القيد من تتمته

وإطلاق القولين هكذا غريب، وإنما المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب، فالمركب ما ذكره في الحد الثاني، هكذا ذكره الإمام والسمعاني والآمدى وغيرهم. وقال الرافعي في كلامه على قاعدة مد عجوة: الجهل معناه المشهور: الجزم بكون الشيء على خلاف ما هو عليه، ويطلق ويراد به عدم العلم بالشيء. انتهى.

وسمى مركبًا؛ لأنه من جزأين: أحدهما عدم العلم، والثانى اعتقاد غير مطابق، كاعتقاد المعتزلة أن البارى لا يرى فى الآخرة، وأما البسيط فهو عدم العلم مما شأنه أن يكون عالمًا سمى بسيطًا؛ لأنه لا تركيب فيه، وإنما هو جزء واحد كعدم علمنا بما تحت الأرض، وما يكون فى البحار وغيره، والتقييد بما من شأنه، ذكره الآمدى فى أبكار الأفكار، فقال: أما البسيط فعدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالمًا لا عدم العلم مطلقًا، وإلا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة، إذ هى غير عالمة، وعلى هذا فالجهل بهذا الاعتبار إثبات عدم لا أنه صفة إثبات، والفرق بين الأمرين ظاهر. انتهى. وعلى هذا فلا يصح قول من قال:

قال حمار الحكيم توما   لو أنصفونى لكنت أركب
لأنني جاهل بسيط   وراكبي جاهل مركب

ولو قال المصنف: تصور الشيء لكان أولى من المعلوم؛ لأن هذا جهل لا علم فيه، والمراد بقوله: على خلاف هيئته، أن يتصور ما هو معلوم في نفسه، على خلاف الواقع، واحترز به عن التصور بهيئته فإن ذلك علم. قال المصنف: وهذا أحسن من قول إمام الحرمين على خلاف ما هو به، فإنه ظاهر التدافع؛ لأن تصور المعلوم يعطي وقوع تصوره. وقوله: «على خلاف ما هو به»، يعطي أنه لم يقع تصوره، وقد يجاب عن الإمام بأن مراده بقوله: تصور الشيء على ما في زعمه، وقوله: على خلاف ما هو به في نفس الأمر.

(م): والسهو: الذهول عن المعلوم.

(ش): أي فما لا يعلم لا يقال للذاهل عنه ساه، وقال السكاكي[1]: السهو ما ينبه صاحبه بأدنى تنبيه، وفرق صاحب ضوء المصباح بين السهو والنسيان، بأن السهو الغفلة، وهو قريب من الذكر، ولذلك يقال: أغفلت الشيء إذا تركته على ذكر منك، وأما النسيان فهو خلاف الذكر، وهو أخص من السهو؛ لأنه إذا حصل النسيان حصلت الغفلة؛ لأنها بعضه، وليس إذا حصلت الغفلة يحصل النسيان؛ لأن النسيان غفلة وزيادة، وزمن السهو قصير وزمن النسيان طويل لاستحكامه.

(م): مسألة: الحسن: المأذون، واجبًا ومندوبًا ومباحًا، قيل: وفعل غير المكلف.

(ش): تنقسم صفة الفعل الذى هو متعلق الحكم إلى حسن، وعرف الحسن بالمأذون فيه، أي سواء كان يثاب على فعله أم لا، فيشمل الواجب والمندوب، ولا خلاف فيهما، وكذلك المباح، وهو الصحيح للإذن فيه. واحتج له بقوله تعالى: ﴿**ولنجزينهم[2] أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ [النحل: ٩٧]. ووجهه أن أحسن: أفعل تفضيل، ومن شرطه أن يضاف إلى بعضه، فالتقدير لنجزينهم أحسن أعمالهم، وأعمالهم التي يتعلق بها الحسن إما واجبة أو مندوبة أو مباحة، والواجب أحسن قطعًا، والمندوب أحسن من المباح؛ لأنه لا ثواب في المباح، فلزم أن يكون حسنًا، وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة، ففيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع، وهو الذي

---

(١) هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي، أبو يعقوب سراج الدين، كان عالمًا في النحو والتصريف والمعاني والبيان والعروض والشعر، ولد بخوارزم سنة ٥٥٥هـ. من شيوخه: محمود بن صاعد الحارثي، وسعيد بن محمد الحناطي. من تلاميذه: مختار بن محمود الزاهد. من مصنفاته: مفتاح العلوم، ورسالة في علم المناظرة.

انظر: شذرات الذهب (١٢٢/٥)، بغية الوعاة (٣٦٤/٢)، كشف الظنون (١٧٦٢/٢).

(٢) في المخطوط: ليجزيهم، وهو تحريف وما أثبتناه هو الصواب.

اختاره إمام الحرمين، وكلام المصنف يشعر بترجيحه، ومنهم من قال: لا يسمى حسنًا ولا قبيحًا، إذ لا يتوجه إليهم مدح ولا ذم بسبب الفعل، وإن كان يجب بسببها ضمان وأرش فى مالهم(١). وقال الرافعى فى باب الزنا: لو مكنت البالغة العاقلة مجنونًا أو مراهقًا أو نائمًا أو صبيًا، فعليها الحد خلافًا لأبى حنيفة، حيث قال: لا يجب؛ لأن فعله والحالة هذه ليس بزنا. قلنا: لا نسلم أنه ليس بزنا، ولكن لا يجب به الحد. انتهى.

(م): والقبيح المنهى ولو بالعموم فدخل خلاف الأولى.

(ش): وجه دخوله أن المنهى إما مع الجزم بالحرمة أو لا مع الجزم بها وهو النهى، وهو إما نهى مخصوص فالكراهة أولى بنهى مخصوص، وإليه أشار بقوله: ولو بالعموم فخلاف الأولى، فشمل التعريف حينئذ الحرام والمكروه وخلاف الأولى. وفى إطلاق القبيح على خلاف الأولى نظر، ولم أره لغير المصنف، وغاية ما عنده أخذه من إطلاقهم القبيح أنه المنهى عنه، ويمكن أن يريدوا النهى المخصوص، بل هو الأقرب لإطلاقهم، وسيأتى فى كلامه أن المكروه ليس بقبيح، فكيف خلاف الأولى؟! ولا يساعده قول ابن الحاجب، تبعًا للغزالى وغيره، أن المكروه يطلق على خلاف الأولى؛ لأنه لبيان إطلاق حملة الشرع، والكلام فى حقيقة القبيح، والظاهر أن المصنف أخذ هذا من كلام الهندى، فإنه قال: القبيح عندنا: ما يكون منهيًا عنه، ونعنى به ما يكون تركه أولى، وهو القدر المشترك بين المحرم والمكروه، فإن جعل النهى فيه حقيقة فلا كلام، وإلا فاستعماله فيه بطريق التجوز فيدخل فيه المحرم والمكروه(٢).

(م): وقال إمام الحرمين: ليس المكروه قبيحًا ولا حسنًا.

(ش): لأن القبيح ما يذم، وهذا لا يذم عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه، وهذا لا يسوغ الثناء عليه. قال والد المصنف: ولم نر أحدًا نعتمده خالف الإمام فى هذا إلا أناسًا أدركناهم، قالوا: إنه قبيح؛ لأنه منهى عنه، والنهى أعم من تحريم وتنزيه، وهذا تمسك

---

(١) قلت: لزوم الضمان وأرش الجناية وقيمة الإتلاف، وصحة طلاق السكران ليست بسبب التكليف، فلو كانت من أحكام التكليف لسقط الضمان، وأرش الجناية على المجنون والصبى وكذلك السكران، ولكنها تلزمهم؛ لأنها من أحكام الوضع، أما من جعلها من أحكام التكليف كالأحناف ومن وافقهم أسقطها.

انظر: إرشاد الفحول (ص١١) وما بعدها.

(٢) المكروه: ما دل خطاب الشارع على طلب تركه طلبًا غير جازم، أو على غير الالتزام والحتم؛ لأن طلب الترك الجازم هو الحرام، فإن وجدت معه قرينة تصرفه عن الجزم فهو الكراهة، وهو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله. انظر: المداخل الأصولية.

بإطلاق. قلت: وينبغى جريان هذا الخلاف فى خلاف الأولى، وأولى بالمنع.

(م): مسألة: جائز الترك ليس بواجب، وقال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر، وقيل: المسافر دونهما، وقال الإمام: عليه أحد الشهرين والخلف لفظى.

(ش): هذه الترجمة تجمع مسائل، فلهذا صدر بها، ووجهه أن الواجب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، فلو كان جائز الترك واجبًا، لاستحال كونه جائزًا، وكان ينبغى أن يزيد مطلقًا، حتى يخرج الواجب الموسع والمخير[1]، فإنه يجوز تركهما فى حالة، ومع ذلك فهما واجبان، لكن لا يجوز الترك مطلقًا، ويمكن أن يقال: إطلاقه يفهم ذلك، فمنها: قال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على من ذكر مع أنه يجوز لهم تركه، والمصنف فى هذا النقل متبع لصاحب المحصول. وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني فى كتابه فى الأصول: إن مذهبنا يجب عليهم فى الحال، إلا أنه يجوز لهم تأخيره إلى العذر.

قلت: لكن نص الشافعى فى أوائل الرسالة على أن الصوم لا يجب على الحائض. وقال النووى: أجمع المسلمون على أنه لا يجب عليها الصوم فى الحال، ثم قال الجمهور: ليست مخاطبة به فى زمن الحيض، وإنما يجب القضاء بأمر جديد، وذكر بعض أصحابنا وجهًا، أنها مخاطبة به فى حال الحيض، وتؤمر بتأخيره، وليس بشىء. انتهى.

والقول بوجوبه على المسافر دونهما حكاه ابن السمعانى عن الحنفية، والقول بوجوب أحد الشهرين إما الحاضر أو آخر غيره، أى على المسافر كالواجب المخير، هو قول القاضى أبو بكر، نص عليه فى كتاب التقريب، ونقله الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع عن بعض الأشعرية، واختاره الإمام فخر الدين. قال فى المحصول: عندنا أنه لا يجب على المريض والحائض، وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين، وأيهما أتى به كان هو الواجب كخصال الكفارة، وقد استضعف هذا بأنه لا فرق فى ذلك بين المريض والمسافر، إلا أن سبب أحدهما اضطرارى، وسبب الآخر اختيارى، وهذا لا تأثير له فى اختلاف الحكم المذكور، فإن كل واحد منهما مخير بين صوم الشهر الحاضر، وصوم

---

(١) قلت: لا حاجة للقيد الذى قيده المصنف بالواجب وهو ما نقده الشارح بقوله: كان ينبغى أن يزيد «مطلقًا»، حتى يخرج الواجب الموسع والمخير.أ هـ. قلت: وكذلك الواجب الكفائى؛ لأن المكلف يتركه إذا قام به غيره، والموسع يترك إذا اتسع الوقت المعين لأداء الواجب المطلوب مع أداء غيره، سواء من جنسه أو من غير جنسه، وكذلك المخير يتركه المكلف مع قيامه بالآخر، وذلك كتخيير الله الحانث حتى يكفر عن يمينه بين الإطعام أو الكسوة أو العتق، فإن قام بواحدة ترك اثنتين، لكن لا يجوز الترك مطلقًا.

شهر آخر بالنص، إلا فرض مريض يضره الصوم ضررًا لا يجوز معه الصوم، فحينئذ يصير كالحائض فى حرمة الصلاة.

وقوله: «والخلف لفظى»، تابع فيه الشيخ أبا إسحاق، فقال: لا فائدة له؛ لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف. قلت: لكن هل وجب بأمر جديد أو بالأمر الأول، وهذا فائدته، ونقل ابن الرفعة[١] ظهور فائدته فى وجوب التعرض للأداء والقضاء فى النية.

تنبيه: استغنى المصنف بهذه القاعدة عن مسألة المنهاج الزائد على ما ينطلق عليه الاسم ليس بواجب؛ لأنه يجوز تركه، فلا تظنه أهملها.

(م): وفى كونه المندوب مأمورًا به خلاف.

(ش): أكثر أصحابنا على أنه مأمور به حقيقة، كما قاله ابن الصباغ[٢] فى العدة، ولهذا قسموا الأمر إلى واجب وندب[٣]، ونقله القاضى أبو الطيب عن نص الشافعى، وقيل: ليس مأمورًا به حقيقة بل مجازًا، وهو اختيار الشيخ أبى حامد وغيره، واحتج له الخطيب البغدادى[٤] بقوله ﷺ: «فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعون

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن على بن مرتفع بن الرفعة الأنصارى الشافعى، أبو يحيى نجم الدين، إمام فى الأصول والفقه والخلاف، ولد سنة ٦٤٥هـ. من شيوخه: محيى الدين الدميرى، وابن دقيق العيد. ومن تلاميذه: تقى الدين السبكى. توفى سنة ٧١٠هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٩/٢٤)، طبقات الشافعية للأسنوى (١/٦٠)، شذرات الذهب (٦/٢٢)، البداية والنهاية (١٤/٦٠).

(٢) هو: عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد أبو نصر المعروف بابن الصباغ الشافعى فقيه العراق فى عصره، توفى سنة ٤٧٧هـ. من مصنفاته: الشامل والكامل فى الفقه، والعدة فى أصول الفقه.
انظر: طبقات الشافعية (٥/١٢٢)، وفيات الأعيان (٣/٢١٧)، شذرات الذهب (٣/٢٨٤).

(٣) قلت: تقسيم الأمر إلى واجب وندب، تقسيم صحيح؛ لأنهما على جهة الاقتضاء، إلا أن الأول جازم والآخر غير جازم، وكلاهما يطلبان طلبًا جازمًا، فإن كان مع الطلب قرينة فهو الواجب، والمندوب يمدح فاعله ولا يذم تاركه على عكس الواجب.

(٤) هو: أحمد بن على بن ثابت بن أحمد، أبو بكر الخطيب البغدادى الحافظ، أحد الأئمة الأعلام، وصاحب التصانيف القيمة الكثيرة، منها: تاريخ بغداد، والكفاية فى علم الرواية. توفى سنة ٤٦٣هـ.
انظر: طبقات الشافعية للسبكى (٤/٢٩)، شذرات الذهب (٣/٣١١)، البداية والنهاية (١٢/١٠١، ١٠٣)، النجوم الزاهرة (٥/٨٧)، معجم المؤلفين (٢/٣).

ضعفًا»[١]، مع قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم»[٢]. قال: قيد في الأول عند كل صلاة، وأخبر في الثاني أنه لم يأمر به، فدل على أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وظاهر كلام المصنف أن الخلاف في كونه مأمورًا به أم لا[٣]، وإنما الخلاف في أنه حقيقة أو مجازًا.

(م): والأصح ليس مكلفًا به.

(ش): ما صححه هو اختيار إمام الحرمين، فإذا التكليف يشعر بتطريق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف، والندب فيه تخيير، ومقابل الأصح هو مذهب القاضي.

قال الإمام: والخلاف يرجع إلى مناقشة في العبارة، وزيف مذهب الإمام بوجهين:

أحدهما: أن التخيير عبارة عما خير بين فعله وتركه، والندب مطلوب الفعل مثاب عليه، فلم يحصل التساوي.

والثاني: أن التخيير يضاد الاقتضاء، فلا خيرة شرعية في الندب والكراهة.

(م): وكذا المباح[٤]، ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة، لا طلبه، خلافًا للقاضي.

(ش): أي يجري الخلاف في المباح، والأصح أنه ليس مكلفًا به، وبه قال الجمهور، وقال الأستاذ: الإباحة من التكليف على معنى أنا كلفنا اعتقاد إباحته، ورد بأن العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح، واعتذر المقترح عنه بأن الإباحة حكمها وجوب اعتقاد أن الفعل مباح، والوجوب من التكليف، فقد لازمت ما فيه كلفة فأطلق عليها من التكليف

---

(١) الحديث عن عائشة، رضي الله عنها، بمسند الإمام أحمد (٢٧٢/٦)، المقاصد الحسنة (ص٢٦٣)، تمييز الطيب من الخبيث (ص٩٧)، الدرر المنتثرة للسيوطي (ص١٢٨)، ضعيف الجامع (٢٧٦/٣).

(٢) الحديث رواه البخاري (٣٧٤/٢)، مسلم بصحيحه شرح النووي (١٤٣/٣)، ابن ماجه في سننه (١٠٥/١)، عن أبي هريرة، رضي الله عنه. ورواه أحمد في المسند (٢٩٢/١)، عن علي بن أبي طالب. انظر: الجامع الصغير (١٣٢/٢).

(٣) قلت: الأرجح أنه مأمور به حقيقة لا مجازًا؛ لأنه على جهة الاقتضاء لا التخيير، والاقتضاء إما أمر أو نهي، والأمر جزم وهو الوجوب، إلا أن يكون معه قرينة تصرفه عن الجزم، فيكون أمرًا غير جازمًا، وهو الندب.

(٤) المباح لغة: المعلن، والمأذون، والموسع فيه. واصطلاحًا: ما خير الشارع المكلف فيه بين الفعل والترك، وهو جواز الفعل والترك من غير ترجيح بينهما، وحكمه أنه لا يستوجب مدحًا ولا ذمًا ولا لومًا ولا عتابًا. انظر: المداخل الأصولية.

لأجل الملازمة(١)، وأشار بقوله: «ومن ثم» إلى أن الخلاف في المسألتين مفرع على الخلاف في حقيقة التكليف، ماذا هو؟ هل هو إلزام ما فيه كلفة، فلا يكون المندوب والمباح مكلفًا به، أو طلب ما فيه كلفة؟ وما نقله عن القاضي نقله عن إمام الحرمين في البرهان، لكنه في كتاب التلخيص من التقريب للقاضي صرح بأنه إلزام ما فيه كلفة.

وقد أورد على العبارة الثانية أن الشارع قد ندب المكلف إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور، مع أن النفوس تشوف إلى ذلك بالطبع، فلم يوجد فيه كلفة، ولذلك قال ﷺ: «أرحنا بالصلاة يا بلال»(٢)، كذلك التكليف بترك تناول السموم ونحوها. والجواب: أن الكلفة باعتبار الجنس لا كل فرد فرد.

تنبيه: استغنى المصنف بالخلاف في حد التكليف عن مسألة المختصر: أن المكروه غير مكلف به على الأصح(٣)؛ لأن هذه أصلها، فلا تظنه أهملها.

(م): والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب.

(ش): أي بل هما نوعان داخلان تحت الحكم، أي نوعان في مرتبة، وهذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره، فإنه لو كان جنسًا له لاستلزم النوع، أي لاستلزم الواجب التخيير، وهو محال. وجوزه آخرون(٤)؛ لأن المباح هو المأذون فيه، وهو شامل، ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد: «والخلف لفظي» راجعًا إلى هذه أيضًا، فإن بعضهم ادعى ذلك هنا. قال: لأن من فسر المباح بالمخير لم يجعله جنسًا، ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنسًا.

(م): وأنه غير مأمور به من حيث هو، والخلف لفظي.

---

(١) قلت: وسمى المباح حكمًا تكليفيًا مع أنه تخيير، والتخيير لا تكليف فيه؛ لأنه يتضمن لفظ التكليف لا حقيقته، وهو طلب الفعل أو تركه، فيكون التخيير هنا من باب التغليب، أو قد يسمى المباح حكمًا تكليفيًا بالنظر إلى وجوب اعتقاد كونه مباحًا، والوجوب خطاب تكليف كما أشار بذلك الشارح. انظر: المداخل الأصولية.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده (٥/٣٦٤، ٣٧١) عن سالم بن أبي الجعد، عن رجل من أسلم.

(٣) قلت: بل المكروه من أحكام التكليف؛ لأنه ما دل خطاب الشارع على طلب تركه طلبًا غير جازم؛ لأن الطلب الجازم هو الحرام، وإنما صرفه عن الحرمة إلى الكراهة وجود قرينة معه تجعل الطلب غير جازم.

(٤) والأصح عدم الجواز كما ذهب المصنف والشارح؛ لأن الواجب اقتضاء، والمباح تخيير فهما نوعان في مرتبة واحدة وهي التكليف، والتكليف في الواجب حقيقة وفي المباح تغليب أو لوجوب اعتقاد كونه مباحًا.

(ش): المخالف فيه الكعبى[1]، قال: إنه مأمور به لكنه دون الندب، كما أن الندب مأمور به دون الإيجاب، كذا حكاه عنه القاضى والغزالى فى المستصفى، وزيفه بأن الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مطلوب، بل ومطلق له، واحتج هو بأن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام، ورد بأنه قد يترك بالندب حرامًا فيكون واجبًا، وقد يترك بالحرام حرامًا آخر، فيكون الشيء الواحد واجبًا وحرامًا، وهو تناقض، والتحقيق فى العبارة عنه: أن يقال: ترك الحرام يحصل عند فعل المباح لا بفعل المباح، كقول القاضى فى الصلاة فى الدار المغصوبة: يسقط الفرض عندها لا بها:

وجعل المصنف الخلاف لفظيًا بقوله: من حيث هو، يعنى فإن له اعتبارين: أحدهما بالنظر إلى ذاته، ولا شك أنه غير مأمور به، والكعبى لا يخالف فيه، والثانى باعتبار أمر عارض له، وهو ترك الحرام، ولا شك أنه مأمور به من هذه الحيثية، والجمهور لا يخالفونه، وأشار الهندى إلى أنه معنوى من جهة أخرى، فإنه بناه على الخلاف فى أن الأمر حقيقة فى ماذا؟ فإن قلنا: فى رفع الحرج عن الفعل أو فى الإباحة، فهو مأمور به، وإن قلنا: حقيقة فى الوجوب أو فى الندب أو فى القدر المشترك، فليس بمأمور به. قال القاضى: وهو إن أطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجبًا، ولا الإباحة إيجابًا.

(م): وأن الإباحة حكم شرعى.

(ش): على معنى أن الشرع ورد بها، كما قاله إمام الحرمين، والمخالف فيه بعض المعتزلة، والخلف لفظى يلتفت إلى تفسير المباح، هل هو نفى الحرج، وهو ثابت قبل الشرع، أو الإعلام بنفى الحرج؟ فكان ينبغى للمصنف أن يؤخر قوله: «والخلف لفظى» عن هذا؛ ليعود للصور الثلاث، فإن قيل: كيف تجتمع هذه المسألة مع قوله أولاً: «إن المباح ليس مكلفًا به»؟ فالجواب: أنه لا يلزم من كون الإباحة حكمًا شرعيًا أن يكون مكلفًا بها، فإن التكليف تفعيل مما فيه كلفة، إما بالتزام فيه أو طلبه، ولا كلفة ولا إلزام ولا طلب فى المباح.

(م): وأن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز، أى عدم الحرج، وقيل: الإباحة، وقيل: الاستحباب.

(ش): الجواز يطلق لمعنيين: أحدهما: رفع الحرج عن الفعل، فيدخل فيه الواجب

---

(١) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى أبو القاسم، رأس طائفة المعتزلة، تنسب إليه الكعبية، ينكر صفات الله عز وجل، ويقول: إن الصفة هى عين الذات، أخذ الاعتزال عن حسين الخياط، له آراء فى الأصول والعقائد خاصة به. من مصنفاته: المقالات، وكتاب قبول الأخبار، ومعرفة الرجال. توفي سنة ٣١٥هـ، وقيل: ٣١٧هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٤٥)، شذرات الذهب (٢/٢٨١)، البداية والنهاية (١١/٢٨٤).

وغيره. والثاني: رفع الحرج عن الفعل والترك، وهو مستوى الطرفين، وهو المباح في اصطلاح المتأخرين، والأول لا شك أنه لازم للوجوب، والثاني ضده، فلا يكون جازمًا. قال القرافي: وظاهر كلامهم إرادته. وأما المصنف فأشار بقوله: أي رفع الحرج، إلى أن القائل ببقاء الجواز، اختلفوا في تفسيره: هل معناه رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بالتخيير، أو رفع الحرج عن الفعل والترك على السواء وهو الإباحة، أو لا مع السواء وهو الندب؟ والفرق بين هذا وبين الأول، أن الأول يجعل الجواز للقدر المشترك بين الندب والإباحة في ضمن واحد لإبقاء نوع منهما على التعيين، والثاني والثالث بخلافه.

فأما الأول: فهو قضية المحصول وأتباعه، حيث جعلوا شبهة الخصم فيه: أن الجنس يتقوم بالفصل، ولا يتم ذلك إلا إذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بتخيير. **والثاني**: هو قضية كلام المستصفى، حيث قال في الرد على من قال ببقاء الجواز: حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوي بينهما تسوية الشرع.

وأما الثالث: فصرح ابن القشيري والغزالي بأنه لم يصر إليه أحد، أما ابن القشيري، فقال: لو جاز أن يقال بنفي الجواز، لساغ أن يقال بنفي الندب، لاسيما الاقتضاء الكائن في الندب كائن في الوجوب، والمحكي قصر الخلاف على الجواز، وأما الغزالي فقال: هذا بمنزلة قول القائل: كل واجب فهو مندوب وزيادة، فإذا نسخ الوجوب يبقى الندب ولا قائل به. انتهى. لكن هذا لا يحسن في الرد عليهم، إذا ثبت أن مرادهم بالجواز المعنى الأول من غير تعيين نوع، فإن قلت: فما عمدة المصنف في حكاية الندب؟ قلت: الظاهر أنه أخذه من المسودة الأصولية للشيخ مجد الدين ابن تيمية(١)، فإنه قال: إذا صرف الأمر عن الوجوب جاز أن يحتج به على الندب والإباحة، وبه قال بعض الشافعية وبعض الحنفية. انتهى.

وذهب جمع من المتأخرين إلى أن الخلاف لفظي؛ لأنّا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل والترك، ولا شك أنه غير داخل فيها، بل هو ينافيها، وحاصله رفع النزاع في المسألة لعدم تواروده على محل واحد، واعلم أن ما اختاره المصنف نقله في شرح المنهاج

---

(١) هو: عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن تيمية الحراني الحنبلي، أبو البركات مجد الدين، جد الإمام المعروف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، وأبو البركات إمام مقرئ محدث، مفسر أصولي نحوي. من مصنفاته: الأحكام الكبرى، والمنتقى من أحاديث الأحكام الذي شرحه الشوكاني المعروف بنيل الأوطار، والمسودة في أصول الفقه التي زاد فيها ولده عبد الحليم، وحفيده أحمد بن تيمية. توفي سنة ٦٥٢هـ.

انظر: شذرات الذهب (٢٥٧/٥)، طبقات المفسرين (٢٩٧/١)، الفتح المبين (٦٨/٢).

عن الأكثرين، وليس كذلك وإنما شىء قاله الإمام الرازى وأتباعه، والذى وجدته فى كلام أكثر أصحابنا الأقدمين: أنه لا يحتج به على الجواز، ويرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب من براءة أصلية أو تحريم أو ندب أو إباحة أو كراهة.

(م): مسألة الأمر بواحد من أشياء يوجب واحدًا لا بعينه، وقيل: الكل ويسقط بواحد، وقيل: الواجب معين، فإن فعل غيره سقط، وقيل: هو ما يختاره المكلف.

(ش): هذه مسألة الواجب المخير كخصال الكفارة، وحكى فيها أربعة مذاهب، أصحها: أن الواجب واحد لا بعينه، وهو الكل المشترك بين الخصال المأمور بها. ونقل القاضى إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه، وحرر ابن الحاجب معنى الإبهام، فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه؛ لأنه لا يجوز تركه، ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها. والثانى: أن الكل واجب ولكن يسقط بفعل واحد، ونقله القاضى عن أبى هاشم وابنه من المعتزلة، وبعض الفقهاء، ولم يصحح إمام الحرمين النقل عنه. قال: لأنه لا يؤثم التارك إثم من ترك واجبات، ولا يثبت لمن فعل الجميع ثواب واجبات، ومن فعل واحدًا سقط عنه الوجوب، فلا خلاف معنى. قلت: مأخذ الخلاف الحسن والقبح العقليان، إذ الوجوب عنده يتبع الحسن الخاص، فيجب عند التخيير استواء الجميع فى الحسن الخاص، وإلا وقع التخيير بين حسن وغيره، وهذا تحقيق ما نقلوه عنه، وأنه لم يرد ما لمحه الإمام من الثواب والعقاب، ولهذا قال الناصرون لمذهبه: إن إيجاب مبهم ممتنع، إذا كان واحد من الثلاثة واجبًا واثنان غير واجب، لخلا اثنان من المقتضى للوجوب، فلابد وأن يكون كل واحد بخصوصه مشتملاً على صفة تقتضى وجوبه، ولكن كل منهما يقوم مقام الآخر، ولهذا يسمى بالواجب المخير(١).

والثالث: أن الواجب مبهم عندنا معين عند الله تعالى، ويسقط الوجوب به، وبفعل غيره من الأشياء المذكورة، ويسمى قول التراجم؛ لأن الأشاعرة تنسبه إلى المعتزلة، والمعتزلة تنسبه إلى الأشاعرة، واتفق الفريقان على فساده. قال والد المصنف: وعندى أنه لم يقل به أحد، وإنما المعتزلة تضمن ردهم علينا ومبالغتهم فى تقرير تعلق الوجوب بالجميع، ذلك، فصار معنى يرد عليهم، وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة، فلا وجه له؛

---

(١) المخير: هو ما دل خطاب الشارع على طلبه فى عدة أمور معينة دون تحديد أمر منها طلبًا جازمًا، كتخيير الله الحانث حتى يكفر عن يمينه بين الإطعام أو الكسوة أو العتق، فإن لم يجد الحانث واحدة مما خير فيها تعين عليه صيام ثلاثة أيام. انظر: المداخل الأصولية.

لمنافاته قواعدهم. قلت: لكن أبا الحسين القطان[1] من أئمة أصحابنا حكاه فى كتابه أصول الفقه عن بعض الأصوليين.

والرابع: أن الواجب واحد وهو ما يفعله المكلف، كذا حكاه ابن الحاجب، وأغرب ابن السمعانى فى القواطع، فحكاه عن جمهور الفقهاء: إنه يتعين بالفعل، فيكون مبهمًا قبل الفعل متعينًا بعد الفعل بفعله. انتهى. قيل: فلو فعل الجميع كان الكل واجبًا على هذا القول. واعلم أن تعبير المصنف عنه بقوله: «ما يختاره المكلف»، غير مطابق، والذى تحققته أنه قول خلاف الذى قيل، ولهذا قال الشيخ تقى الدين فى شرح الإلمام: اختلف فى الواجب المخير، فقيل: الكل واجب على البدل، وقيل: الواجب واحد لا بعينه يتعين باختيار المكلف، وقيل: يتعين بالفعل لا بالاختيار. انتهى. وحينئذ تصير المذاهب خمسة، ولا يقال: إن هذا هو القول الأول الصحيح؛ لأن مذهب أصحابنا أنه مبهم لم يزل، وإذا فعل فمتعلق الوجوب مسمى أحدهما لا ذلك المفعول بخصوصه.

ثم قال المحققون منا كإمام الحرمين والشيخ أبى إسحاق وغيرهما، ومنهم كأبى الحسين البصرى: إنه لا خلاف بين الفريقين فى المعنى لاتفاقهما على أنه لا يجب الإتيان بالكل، ولا ترك كل واحد، وعليه أن يأتى بأى واحد منهما شاء. نعم، يتحقق الخلاف على القولين السابقين عن ابن دقيق العيد: أن الوجوب التخييرى هل معناه: أن باختياره يصير واجبًا أو أن باختياره يصير معينًا للوجوب؟ وقال ابن فورك[2] والغزالى: تظهر فائدته فى الثواب، كما سيأتى.

تنبيه: موضع المسألة ما إذا كان ثابتًا بالنص فى أصل المشروعية، وأما ما شرع من غير تنصيص على التخيير، كتخيير المستنجى بين الماء والحجر، والتخيير فى الحج بين الإفراد والقران والتمتع ونحوها، فهذا لا يدخل فى المسألة، والغالب فى أكثرها الترجيح،

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن القطان، البغدادى أبو الحسين، الفقيه الشافعى الأصولى، نشأ ببغداد، وحفظ بها القرآن، وتعلم العلوم، ونبغ فى الفقه، والأصول، وكان من كبار علماء الشافعية، صنف فى أصول الفقه وفروعه. توفى سنة ٣٥٩هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١/٧٠)، طبقات الفقهاء (ص١١٣)، شذرات الذهب (٣/٢٨).

(٢) هو: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصارى الأصفهانى الشافعى، الفقيه الأصولى المتكلم النحوى، الواعظ الزاهد، له مؤلفات تبلغ المائة. من شيوخه: أبو الحسن الباهلى، وابن خرزاز الأهوازى. ومن تلاميذه: البيهقى، والقشيرى. توفى سنة ٤٠٦هـ.

انظر: طبقات السبكى (٤/١٢٧)، وفيات الأعيان (٤/٢٧٢)، شذرات الذهب (٣/١٨١)، طبقات المفسرين (٢/١٢٩).

وقد يستحب الجمع بينهما كالماء والحجر، ولكن الشيخ أبو محمد الجويني[١] في باب الاستنجاء من الفروق، جعل التخيير بين الماء والحجر، من هذا الباب.

(م): فإن فعل الكل، فقيل: الواجب أعلاها، وإن تركها، فقيل: يعاقب على أدناها.

(ش): حق المصنف أن يقول فعل الكل معًا، فإنه لو فعلها على التعاقب، كان الأول هو الواجب، ويتصور فعل الكل معًا في الكفارة بأن يوكل فيها أو يوكل في البعض، ويباشر في البعض، وتتفق أفعالهم في وقت واحد، وما حكاه المصنف من أن الواجب أعلاها، حكاه ابن السمعاني في القواطع عن الأصحاب، فقال: قال أصحابنا: إذا فعل الجميع، فالواجب أعلاها؛ لتكثير ثوابه. انتهى. وحكاية هذا عن الأصحاب غريب، ولعله بناه على اختياره أن الوجوب يتعين بالفعل، ونقله عن الجمهور وسبق منازعته فيه، وقياس قول الأصحاب أن الواجب أحدها، أنه يثاب على مسمى واحد منها؛ لأنه الواجب من غير نظر إلى الأعلى؛ لأن الأعلى ليس هو الواجب بخصوصه، وقد نقل القاضي عن أصحابنا أن الواجب واحد إذا أتى بالجميع من غير تقييد بالأعلى.

وجزم الشيخ أبو إسحاق في اللمع بأنه يسقط عنه الفرض بواحد منها، والباقي تطوع، وأما إذا تركها فالقول بأنه يعاقب على أدناها نقله ابن السمعاني عن الأصحاب، وقد يوجه بأن الوجوب يسقط بفعل الأدنى، وقد أنكر عليه بعضهم، وقال: إنما هو قول القاضي أبي بكر. قلت: وعبارة القاضي أبي الطيب الطبري: يأثم بمقدار عقاب أدناها، لا أنه نفس عقاب أدناها، وينبغي أن يأتي هنا قول أنه لا يعاقب إلا على مسمى أحدها.

(م): ويجوز تحريم واحد لا بعينه، خلافًا للمعتزلة وهي كالتخيير.

(ش): النهي عن واحد من الأشياء على التخيير، كقوله: لا تكلم زيدًا أو عمرًا، يقتضي تعلق النهي بواحد لا بعينه، فله فعل أحدهما دون الآخر، وإنما يمتنع الجمع بينهما، هذا قول أصحابنا، وقاسوه على الأمر بواحد من أشياء، فإنه لا يقتضي وجوب

---

(١) هو: عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية، الجويني، الفقيه الشافعي، والد إمام الحرمين، إمام في الأصول والفقه والتفسير والعربية والأدب، لقب بركن الدين. من شيوخه: والده، وأبو الطيب الصعلوكي، والقفال المروزي. ومن تلاميذه: ابنه إمام الحرمين، وسهل المسجدي، وعلي المديني. من مصنفاته: الفروق، والسلسلة والتذكرة، وشرح الرسالة، ومختصر المختصر. توفي بنيسابور سنة ٤٣٨هـ.

انظر: طبقات السبكي (٥/٧٣)، وفيات الأعيان (٣/٤٧، ٤٨)، شذرات الذهب (١/٢٥٣)، البداية والنهاية (١٢/٥٥).

الجميع، فكذلك الأمر بالترك فى أحد شيئين لا يقتضى وجوب تركهما وإلحاقهما بالمخيرة، وذكره الآمدى وابن الحاجب، لكن المعتزلة لم يوجبوا فعل الجميع هناك، وهاهنا أوجبوا اجتناب الجميع، فلا يجوز له فعل واحد منهما، وبنوا هذا على أصلهم: أن النهى لا يرد إلا عن قبيح، فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما وكانا منهيين، وإن ورد النهى بلفظ التخيير، اللهم إلا أن يدل دليل على أن كل واحد منهما منهى عنه بشرط وجود الآخر، فيكون للتخيير هاهنا فائدة بأن يقال: لا تأكل أو لا تشرب، ويدل الدليل على أنه إنما نهى عن الأكل بعد وجود الشرب، وكذا إذا نهى عن الأكل بعد وجود الشرب، وكذا إنما نهى عن الشرب بعد وجود الأكل، فيكونا منهيين على طريقة التخيير على هذا الوجه، هذا تحرير مذهب المعتزلة كما قال ابن السمعانى وغيره، وحينئذ فلا يصح إطلاق إلحاقها بالمخير.

واستشكل القرافى القول بأن النهى يرد مع التخيير بين أمرين فصاعدًا، وفرق بينه وبين الأمر بواحد من أشياء، بأن الأمر هناك يتعلق بمفهوم أحدها الذى هو قدر مشترك بينها؛ لصدقه على كل واحد منها، ومتعلق التخيير الخصوصيات، ولا يلزم من إيجاب المشترك إيجاب الخصوصيات كما فى إيجاب رقبة مطلقة فى العتق، لا يلزم منه إيجاب رقبة معينة، وأما النهى فإنه يتعلق بمشترك حرمت أفراده كلها، ويلزم فيه من تحريم المشتركات تحريم الخصوصيات، ثم أجاب عن الجمع بين الأختين ونحوها، بأن التحريم إنما يتعلق بالمجموع عينًا لا بالمشترك بين الأفراد، والمطلوب أن لا يدخل ماهيته فى الوجود وهو المجموع، والماهية تنعدم بانعدام جزء منها.

قال بعض الفضلاء: والظاهر أن هذا مرادهم بتحريم واحد من الأشياء لا ذاك الذى استشكله، وهو الكلى المشترك؛ لأن من المحال عقلاً أن يفعل الإنسان فردًا من جنس أو نوع أو كلى مشترك من حيث الجملة، ولا يفعل ذلك المشترك المنهى عنه، فإن الكلى مندرج فى الجزئى بالضرورة، لكن يشكل على هذا إحالتهم الكلام فى هذه على الكلام فى الأمر بواحد من أشياء.

(م): وقيل: لم ترد به اللغة.

(ش): ذكر المصنف أن الماوردى حكاه فى شرح البرهان. قلت: وقد سبقه إليه القاضى فى التقريب، فحكاه عن بعض المعتزلة، وأولوا قوله تعالى: ﴿**ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا**﴾ [الإنسان: ٢٤]، على جعل: «أو» بمعنى الواو. وقال الإمام فى التلخيص:

أنكر معظم المعتزلة النهى[١] عن شيئين على التخيير، ثم اختلفوا، فمنهم من أنكره من جهة اللفظ واللغة، ومنهم من منعه من جهة العقل؛ لأنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر. قال: فأما ما أنكروه من جهة اللغة فساقط لا طائل تحته، فإنّا لم نخالفهم فى لفظ بعينه، فيفرض الكلام فيه، وإنما خالفناهم فى تصور ورود النهى على معرض التخيير، فإن استبعدوا ذلك فى الألفاظ التى استشهدوا بها أوردنا عليهم من الصرائح ما لا يجدون إلى جحده سبيلاً، وأما المنكرون له عقلاً، فمبنى على أن القبح يرجع إلى صفة ذاتية، وهو باطل.

(م): مسألة: فرض الكفاية[٢] كل مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله.

(ش): أصل هذا التعريف للغزالى، فإنه قال: كل مهم دينى يقصد الشرع حصوله من غير نظر إلى فاعله، وقد حكاه الرافعى عنه فى كتاب السير، وقال: أشار به إلى حقيقة فرض الكفاية، ومعناه أن فروض الكفايات أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، يقصد الشارع تحصيلها، ولا يقصد تكليف الواحد وامتحانه بها، بخلاف فروض الأعيان[٣]، فإن الكل مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها، هذا كلام الرافعى، وقد غيره المصنف بالزيادة والنقص، فقوله: «مهم يقصد حصوله»: جنس يشمل

---

(١) اعلم أن النهى فى اللغة معناه المنع. يقال: نهاه عن كذا، أى منعه عنه، ومنه سمى العقل نهية؛ لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه. وهو فى الاصطلاح: القول الإنشائى الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء، فخرج الأمر؛ لأنه طلب فعل غير كف، وخرج الالتماس والدعاء؛ لأنه لا استعلاء فيهما، وأورد على هذا الحد قول القائل كف بقيد عن كذا، وأجيب بأنه يلتزم كونه من جملة أفراد النهى فلا يرد النقض به، ولهذا قيل: إن اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات، فقولنا: كف عن الزنا باعتبار الإضافة إلى الكف أمر وإلى الزنى نهى، وأوضح صيغ النهى لا تفعل كذا ونظائرها، ويلحق بها اسم لا تفعل من أسماء الأفعال كمه، فإن معناها لا تفعل، ومه فإن معناه لا تتكلم.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٠٩) وما بعدها.

(٢) وهو ما دل خطاب الشارع على طلبه طلبًا جازمًا من مجموع المكلفين، بحيث إذا أداه البعض سقط عن الباقين، كتغسيل الميت وتكفينه وكصلاة الجنازة، أو تولى القضاء، أو إفتاء المسلمين، وغير ذلك من الكفايات، وقد ينقلب الكفائى إلى عينى مثل رد السلام إذا انفرد به شخص.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية. كتاب لنا مخطوط.

(٣) والعينى هو ما دل خطاب الشارع على طلبه طلبًا جازمًا من كل فرد من أفراد المكلفين، ولا يسقط على أعيانهم إلا مع عدم القدرة، كالصلاة، والزكاة، والصوم. انظر: المرجع السابق.

فرض العين والكفاية. وقوله: «من غير نظر إلى فاعله»، فصل، يخرج فرض العين، وحذف قوله دينى، فإنه ليس من شرط فرض الكفاية أن يكون دينيًا، فإن الحرف والصناعات مهمات وليست دينية(١)، وزاد قوله: «بالذات»؛ لأن تعريف الغزالى يقتضى أن فرض الكفاية لا ينظر إلى فاعله ألبتة، وليس كذلك، ولهذا كان متعلق الثواب والعقاب. نعم ليس الفاعل منه مقصودًا بالذات، والمقصود بالذات وقوع الفعل(٢)، وإنما هو مقصود بالغرض؛ لأنه لابد لكل فعل من فاعل.

(م): وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل من العين.

(ش): النقل عن الأستاذ أبى إسحاق والشيخ أبى محمد، ذكره ابن الصلاح(٣) فى فوائد رحلته، والنقل عن الإمام موجود فى كتابه الغياثى، ونقله النووى فى زوائد الروضة، فقال: قال الإمام: الذى أراه أن القيام بفرض الكفاية أفضل من فرض العين؛ لأن فاعله ساع فى صيانة الأمة كلها عن المأثم، ولا شك فى رجحان من حل محل المسلمين أجمعين فى القيام بمهمات الدين(٤). انتهى.

وقوله: «الذى أراه» يوهم أنه من تفقهه، فلهذا صرح المصنف بالنقل عن غيره، بل نقله الشيخ أبو على السنجى فى أول شرح التلخيص عن المحققين، لكن لم يقل أحد منهم: إن فرض الكفاية أفضل من فرض العين، كما عبر به المصنف، بل قالوا: القيام أو الاشتغال بالكفاية أفضل من القيام بفرض العين أو للقيام بفرض الكفاية مزية على القيام

---

(١) قلت: بل فرض الكفاية دينى ودنيوى، فالدينى: كالحكم، والقضاء، والجهاد، ورد السلام، وغير ذلك، أما الدنيوى فكالحرف والصناعات وغير ذلك.

(٢) قلت: الفرض هو الحكم الشرعى، والمفروض هو الفعل متعلق الحكم وهو المحكوم به، والمحكوم عليه هو الشخص الذى تعلق خطاب الشارع بفعله وهو الفاعل، فلابد لكل فعل من فاعل.

(٣) هو: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردى الشهرزودى، أبو عمرو، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، تفقه وبرع فى أصول الفقه والحديث وعلومه والتفسير، إذا أطلق الشيخ فى علوم الحديث، فالمراد ابن الصلاح، كان شافعى المذهب. توفى سنة ٦٤٣هـ. من مصنفاته: مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث، وشرح مسلم، وإشكالات على كتاب الوسيط فى الفقه. انظر: طبقات السبكى (٣٢٦/٨)، وفيات الأعيان (٢٤٣/٣)، البداية والنهاية (١٦٨/١٣).

(٤) قلت: والصحيح ما ذكره الشارح بعد ذلك، أن القيام أو الاشتغال بالكفاية أفضل من القيام بفرض العين أو للقيام بفرض الكفاية مزية على القيام بفرض العين، وبين العبارتين تفاوت فليتأمل؛ لأن فرض الكفاية لا يفضل على فرض العين لذاته، وفى هذا دلالة على ما ذكرناه سابقًا أن فرض الكفاية يكون دينيًا ودنيويًا.

بفرض العين، وبين العبارتين تفاوت فليتأمل.

وقد قال الشيخ عز الدين فى أماليه: لا يقال فرض العين أفضل من فروض الكفاية، ولا المضيق أفضل من الموسع[١]؛ لكون المعين معينًا والمضيق مضيقًا، بل التفضيل على حسب المصالح المتضمنة فى الأفعال، فإن جهلت المصالح، أمكن الاستدلال بالتضييق والتعيين على التفضيل، وكذلك نازع فى هذا الإطلاق من المتأخرين العبد الصالح عز الدين عمر النشائى[٢]، وقال: أما جانب الترك فلا تمييز له على فرض من حيث إن إثم الجميع إنما كان لترك الجميع لا ترك بعضهم، فهو فى جانب الترك كالمعين، وأما جانب الفعل، فليس المقصود من الواجب رفع الحرج، إنما المقصود الفعل مع ما يترتب عليه من عبادة الله تعالى، ونيل ثوابه، ففى فعل المعين ذلك مع رفع الحرج كما ذكر، وفرق بين هذا وبين سقوط يترتب عليه رفع الحرج فقط، فهذا معارض لما ذكره، والترجيح معنا؛ لأن كل ما تأكد طلبه، كان إلى السقوط أبعد، وكل ما خف طلبه كان إلى السقوط أسرع، فقد ظهر أن لسقوط فرض الكفاية طريقين، ولفرض العين طريقًا واحدًا، فهو آكد.

(م): وهو على البعض، وفاقًا للإمام، لا الكل، خلافًا للشيخ الإمام والجمهور.

(ش): اختلفوا فى فرض الكفاية: هل يتعلق بالكل أو بالبعض؟ على قولين، أصحهما عند الجمهور: أنه بالكل، ونقله الآمدى عن الأصحاب، وسبق جزم الرافعى به ووجهه تأثيم الجميع عند الترك. والإثم فرع الوجوب، وإنما سقط بفعل البعض؛ لأن المقصود به تحصيل تلك المصالح، كإنقاذ الغريق، وتجهيز الميت ونحوه، فلا تكرر المصلحة بتكرره، بخلاف فرض العين، فإن القصد منه تعبد جميع المكلفين، فلا يسقط بفعل البعض؛ لبقاء

(١) وهو ما دل خطاب الشارع على طلبه مع تعيين الوقت الذى يجب أداءه فيه طلبًا جازمًا كالصلاة والصيام، فإن اتسع الوقت المعين لأداء الواجب المطلوب مع أداء غيره سواء من جنسه أو من غير جنسه، فهو واجب موسع، أما إذا لم يتسع إلا لأداء الواجب المطلوب فقط كصوم رمضان، فهو واجب مضيق، والفرق بينهما أن الأول يحتاج إلى نية لتعيينه بسبب اتساع الوقت له ولغيره، أما الثانى، فلا يفتقر إلى نية؛ لأن الوقت لا يتسع لأداء غيره.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

(٢) هو: عمر بن أحمد بن محمد النشائى، المصرى، نسبة إلى نشا، بلدة من بلاد الغربية بمصر، كان إمامًا بارعًا فى النحو والعلوم الحسابية، تفقه عليه ولده كمال الدين، و الشيخ مجد الدين الزنكلوى. توفى بمكة سنة ٧١٦هـ. من مصنفاته: مشكلات الوسيط للإمام الغزالى فى فروع الفقه الشافعى.

انظر: شذرات الذهب (٦/٤٤)، كشف الظنون (٢/٢٠٠٨)، معجم المؤلفين (٧/٢٧٢).

المصلحة المشروعة لها، وهو تعبد كل فرد.

والثاني: أنه بالبعض، ونقله المصنف عن اختيار الإمام فخر الدين، وكلام المحصول مضطرب فى ذلك، واحتج المصنف على اختياره بقوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير**﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة**﴾ [التوبة: ١٢٢]. وأما تأثيم الكل بالترك، فذاك مشروط بألا يظن قيام البعض به، وتعلقه بالجميع يوجب إشكالاً، وهو سقوط الواجب عن شخص لا ارتباط بينه وبين الآخر بفعل الآخر، وهذا لا يعقل، وفى استدلاله بالآيتين نظر. وقد قال القرافى: الوجوب متعلق بالمشترك؛ لأن المطلوب فعل أحد الطوائف، ومفهوم أحد الطوائف قدر مشترك بينهما؛ لصدقه على كل طائفة، كصدق الحيوان على جميع أنواعه، واستدل بالآيتين.

(م): والمختار: البعض مبهم، وقيل: معين عند الله، وقيل: من قام به.

(ش): إذا قلنا: إنه على البعض، فهل هو مبهم أو معين؟ قولان، والأول منقول عن المعتزلة، وهو مقتضى كلام المحصول، وإذا قلنا بأنه معين، فهل هو معين عند الله دون الناس، أو من قام به؟ قولان. ويجتمع من ذلك أقوال كما صرح به المصنف، وهذا نظير الخلاف فى الواجب المخير.

(م): ويتعين بالشروع على الأصح.

(ش): هذه من مسائل الفقه، ولم يتعرض لها الأصوليون، وما قاله من الترجيح ذكره ابن الرفعة فى المطلب فى باب الوديعة، ولم يرجح الرافعى والنووى فى هذه القاعدة شيئًا بخصوصه، وهى عندهما من القواعد التى لا يطلق فيها ترجيح، لاختلاف الترجيح فى فروعها كما فى الإبراء: هل هو إسقاط أو تمليك؟ ونظائره. وقال القاضى البارزى[1] فى التمييز: ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع فى الأصح إلا فى الجهاد وصلاة الجنازة، وقد حررت هذا الموضع فى كتاب السير من خادم الرافعى والروضة.

(م): وسنة الكفاية كفرضها.

(ش): هذا يقتضى ثلاثة أمور: **أحدها:** انقسام السنة إلى كفاية وعين، والفرق بينهما

---

(١) هو: الإمام هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم بن هبة الله الجهنى، قاضى القضاة، شرف الدين البارزى قاضى حماة، ولد سنة ٦٤٥هـ، سمع من أبيه وجده، والشيخ جمال الدين بن مالك وجماعة، انتهت إليه مشيخة المذهب الشافعى ببلاد الشام. توفى سنة ٧٣٨هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٨٢/١٤)، البدر الطالع (٣٢٤/٢)، الدرر الكامنة (١٧٤/٥، ١٧٥).

أن سنة الكفاية أن يكون القصد الفعل من غير نظر إلى الفاعل كتشميت العاطس وابتداء السلام والأضحية فى حق أهل البيت الواحد، والعجب من قول القاضى حسين فى باب الجمعة فى تعليقه، والشاشي: إنه ليس لنا سنة كفاية غير ابتداء السلام. وسنة العين أن يقصد الفاعل كسنن الوضوء والصلاة وغيرها. **وثانيها**: طرد الخلاف السابق هنا، بمعنى أنها مطلوبة من الجميع أو من البعض، ولم أر من تعرض لذلك. **وثالثها**: أنها أفضل من سنة العين.

(م): مسألة: الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازًا ونحوه وقت لأدائه، ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافًا لقوم.

(ش): اختلفوا فى الواجب الموسع، وهو أن يكون وقته زائدًا على فعله، والجمهور على أن جميع الوقت وقت لأدائه، بمعنى أى جزء أوقعه فيه وقع عن الواجب، ولا يقيد الوجوب بأول ولا بآخر، وهو معنى قول أصحابنا: إن الفعل يجب بأول الوقت وجوبًا موسعًا، وله تأخره عن أوله، ولا ينافيه قولهم: إنه لو مات أو جن أو حاضت قبل أن يمضى من وقت الصلاة ما يمكن فعلها فيه، فإنا نتبين أن الصلاة لم تجب، كما قاله القاضى أبو الطيب وغيره، فإن المقصود بالمذكور هنا الوجوب ظاهرًا، واحترز بقوله: جوازًا، عن وقت الضرورة، فإنه أوسع من ذلك، وهذا قيد زاده على المصنفين لابد منه، وأراد بنحوه: غيرها من الواجبات الموسع وقتها، وأشار بقوله: «ولا يجب» إلى أنه على هذا القول هل يجب العزم على الفعل قبل خروج الوقت، أو يكفى عدم العزم على عدم الفعل؟ وفيه وجهان حكاهما الماوردى فى الحاوى.

وقال النووى فى شرح المهذب: وأصحهما الوجوب، وبه جزم فى المستصفى، وخالف المصنف، وقال: لا يعرف القول بوجوب العزم إلا عن القاضى ومن تابعه كالآمدى، وبالغ فى تشنيع هذا القول على قائله. قال: وهو معدود من هفوات القاضى، ومن العظائم فى الدين، فإنه إيجاب بلا دليل، وكأنه أعمد قول الإمام فى البرهان: القائلون بذلك لا أراهم يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى، بل يحكمون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة، كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها. قال المصنف فى شرح المختصر: الفعل فى أول الوقت إن لم يكن واجبًا، فلا حاجة إلى البدل، وإن كان تمام الواجب، فيتأدى ببدله، وإلا يلزم أن يكون واجبان، ولا دليل عليه. وقد ألم القاضى فى كتاب التقريب بهذا البرهان القاطع، ثم حام على إفساده، فقال: قول خصومى: إنه لا دليل على العزم، ممنوع، بل دليله أنه إذا ثبت جواز الترك مع

الحكم عليه بأنه واجب، فلابد أن يكون تركـه على خـلاف الفعل ليتميز عنـه، فتعين القول بوجوب العزم لذلك.

وضعفه المصنف، وقال: يكفى فى تميزه عن الفعل أن إخراج الوقت عنه يؤثم من غير احتياج إلى ما ذكر. قال: وأقوال الشافعى لا تؤخذ من الفروع، وهذه نصوص الشـافعى ومتقدمى أصحابه موجودة، ليس فيها هذه المقالة. قال: وإنما موضـع النظـر أن مـن نـوى الترك هل يعصي بالنية؟ وفيه تفصيل، وهو أنه إن اقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعًا؛ لحديـث: «مـا لـم تتكلـم»[1]، وإلا ففـى معصيتـه بالنيـة التـى كذبهـا الفعـل نظـر واحتمال، وحديث: «الفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[2]، يـدل علـى عـدم المعصيـة، لكـن القاضى حكى الإجماع على أن العزم يؤخذ به، وكأن العزم قدر زائد على النيـة. انتهـى. وقطع الشيخ فى اللمع بوجوب العزم على الامتثـال علـى الفـور، وقـال ابـن برهـان فـى الوجيز: العزم تابع للفعل، فإن كان المعزوم عليه على الفور، كان العزم علـى الفـور، وإن كان على التراخى فعلى التراخى[3].

(م): وقيل: الأول، فإن أخر فقضاء، وقيل: الآخر، فإن قدم فتعجيل، والحنفية: مـا اتصل به الأداء من الوقت وإلا فالآخر، والكرخى: إن قدم وقع واجبًا بشـرط بقائـه مكلفًا.

(ش): المنكرون للواجب الموسع اختلفوا على مذاهـب: **أحدهـا**: أن الوجـوب يتعلق بأول الوقت، فإن أخره عنه فقضاء، وعـزاه البيضـاوى لبعـض الشـافعية، وهـو لا يعـرف عنهم، لكن الشافعى فى الأم حكاه عن بعض المتكلمين، ووجهه: أن الوجوب مع جـواز

---

(١) هذا جزء من حديث رواه ابن ماجه فى سننه (٦٥٩/١)، بلفظ: أن رسـول اللـه ﷺ قـال: «أن الله تجاوز لأمتى عما توسوس به صدورها ما لم تتكلم به، وما استكرهوا عليه».
وروى نحوه البخارى فى صحيحه (١٥٣/٤)، ومسلم أيضًا فى صحيحه (١١٦/١)، بلفظ: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تجاوز لأمتى عما حدثت به أنفسها، ما لم يتكلموا أو يعملوا بـه»، واللفظ لمسلم.

(٢) الحديث رواه البخارى (٨٨/٤) بحاشية السندى، ومسلم (٢٠٥/١٦، ٢٠٦) بشـرح النـووى، وأبو داود (٢٥٣/٢)، والإمام أحمد بالمسند (٢٧٦/٢) عن أبى هريرة، رضـى اللـه عنـه، قـال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة، فزنا العـين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهى، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه».

(٣) والتراخى: تأخير إنفاذ الواجب، وحكم أوامر الله عز وجل ورسوله ﷺ كلها على الفور إلا أن يأتى نص بإباحة التراخى فى شىء ما فيوقف عنده.
انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٥٠).

التأخير متنافيان، والأصل ترتب المسبب على سببه، فيكون الوجوب الذى هو مسبب، أول الوقت، وما بعده قضاء، يسد مسد الأداء.

والثاني: أنه متعلق بآخره، فإن قدمه فتعجيل، وعزى للحنفية.

والثالث: أنه متعلق بالجزء الذى يتصل به الأداء وإلا فآخر الوقت الذى يسع الفعل ولا ينفصل عنه، وادعى الصفى الهندى أنه المشهور عن الحنفية، وتابعه المصنف. لكن المشهور عنهم قول الجمهور، كما ثبت فى كتاب الوصول إلى ثمار الأصول.

والرابع: أن المكلف إذا أتى به أول الوقت فهو موقوف، فإن بقى بصفة التكليف إلى آخر الوقت كان ما فعله واجبًا وإلا فنفل، وعزى للكرخى(١)، وإنما قاله مرارًا مما ورد على أصحابه من تعلقه بآخر الوقت من إجزاء النفل عن الفرض، فاختار هذه الطريقة وهى ضعيفة؛ لأن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضًا ولا نفلاً خلاف القواعد، وحكى عنه أيضًا أن الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت كان.

(م): ومن أخر مع ظن الموت، عصى، فإن عاش وفعله، فالجمهور: أداء، وقال القاضيان أبو بكر والحسين: قضاء.

(ش): ما سبق فيما إذا كان يغلب على ظنه السلامة إلى آخر الوقت، فإن كان يتوقع الهلاك، ويغلب على ظنه عدم البقاء، فإن الوقت يتضيق عليه بالظن، فإن أخر عصى بالاتفاق لجراءته على التأخير، فلو عاش وفعله فى الوقت، فذهب الغزالى وجماعة إلى أنه أداء، إذ لا عبرة بالظن الذى يتبين خطؤه، وبه يعرف أن التضييق ليس مؤثرًا فى نفس الأمر. وذهب القاضى أبو بكر والقاضى حسين إلى أنه قضاء؛ نظرًا إلى الظاهر، فإنه حكم بالتضييق أولاً، فيكون الوقت قد خرج، والصحيح الأول، فإن النظر فى الأداء والقضاء إلى أمر الشارع لا إلى غيره، وينبغى أن يكون موضع خلاف القاضى إذا مضى من وقت الظن إلى حين الفعل زمن يسع الفرض، حتى يتجه القول بالقضاء.

أما إذا لم يمض ذلك وبقى منه بقية فشرع فيها، فليكن على الخلاف إذا وقع بعض

---

(١) هو: عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخى، يعد من المجتهدين، كان زاهدًا، ورعًا، صبورًا على العسر، صوامًا، قوامًا، شيخ الحنفية بالعراق. من شيوخه: إسماعيل القاضى، وأحمد بن يحيى الحلوانى. من تلاميذه: الجصاص، وابن شاهين. ولد سنة ٢٦٠هـ، وتوفى سنة ٣٥٠هـ. من مصنفاته: رسالة فى الأصول، والمختصر فى الفقه، وشرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير.

انظر: البداية والنهاية (١١/٢٤١)، الفوائد البهية (ص١٠٨)، شذرات الذهب (٢/٣٥٨).

الصلاة في الوقت وبعضها خارجه، والصحيح إن وقع ركعة في الوقت فالجميع أداء وإلا فقضاء، ثم في كلام المصنف أمور:

أحدها: تصوير المسألة ذكره غيره، وإنما هو مثال وليس بقيد كما يقتضيه تعليلهم، بل الضابط ظن الإخراج عن وقته بأى سبب كان، يمنع من الوجوب كالحيض والإغماء والجنون؛ ولهذا قال إمام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة الاستحاضة: لو كانت معتادة طروء الحيض عليها في أثناء الوقت من يوم معين، فإن الوقت يتضيق عليها.

الثاني: ما عزاه للجمهور يقتضي أنه الراجح، لكن ذكر الرافعي فيما إذا صلى بالاجتهاد، ثم بان أنه بعد الوقت، فهل يكون قضاء أو أداء؟ وجهان، أصحهما: قضاء؛ نظرًا لما في نفس الأمر؛ لأنه المكلف به، ويفرق بينهما بأن هذا خارج الوقت في نفس الأمر، ومسألتنا في الوقت في نفس الأمر وخارجة في ظنه.

الثالث: ما نقله عن القاضي أبي بكر هو كذلك في كتاب التقريب، وأما القاضي حسين، فلا يعرف عنه التصريح بذلك، والظاهر أن المصنف أخذه بالاستلزام من قوله: فيما إذا شرع في الصلاة ثم أفسدها ثم صلاها في وقتها، كانت قضاء؛ لأنه بالشروع يضيق الوقت، بدليل أنه لا يجوز الخروج عنها، فلم يبق لها وقت شروع، فإذا أفسدها فقد فات وقت الشروع، فلم يكن فعلها بعد ذلك إلا قضاء وفيه نظر؛ لأن مأخذهما مختلف، فمأخذ القاضي أبي بكر في أنها قضاء لاعتقاده أن الوقت قد خرج، كما سبق في تعريف القضاء، وأما القاضي حسين، فإنه مع القول بأنها قضاء، يقول: إن الوقت باق، وبهذا صرح في باب صفة الصلاة من تعليقه، فقال: قد يكون الظهر ظهرًا في الوقت، ولا يكون أداء بأن يشرع فيها ثم يفسدها، والوقت باق، فيلزمه أن يصليها في الوقت ثانيًا بنية القضاء، ثم قال بعدها بنحو ورقة: مقتضى قول أصحابنا أنه ينوى القضاء؛ لأنه يقضى ما التزمه في الذمة؛ لأن الشروع يلزم الغرض في الذمة، بدليل أن المسافر لو نوى إتمام الصلاة، وشرع فيها ثم أفسدها، لا يقضيها مقصورة، بل تامة؛ لأنه التزم الإتمام.

قال: وعلى قول القفال يتخير بين نية القضاء والأداء، وكذا لما ذكر المتولى في التتمة المسألة صرح بأنها قضاء، وإن فعلت في الوقت، ولا شك في خروجه عن قاعدة الأصول، وليقيد كلام القاضي بما إذا فعلها ثانيًا بعد مضى جميع وقت فعلها؛ لأن يتحقق الفوات كما سبق، وقد خالفهم الشيخ أبو إسحاق، فجزم في اللمع بأنها أداء، والتحقيق

خلاف وأنها إعادة لا قضاء ولا أداء.

(م): ومن أخر مع ظن السلامة، فالصحيح لا يعصى، بخلاف ما وقته العمر كالحج.

(ش): الموسع قد يكون وقته محدودًا كالصلاة، وقد يكون مدة العمر كالحج، وقضاء الفائتة بعذر. فأما الأول فيعصى فيه بطريقين: لخروج وقته، وبتأخيره عن وقت يظن فوته بعده، كما سبق، فإن غلب على ظنه السلامة فمات قبل الفعل، فقيل: يعصى، وإلا لم يتحقق الوجوب، والصحيح: لا يعصى؛ لأنه مأذون له فى التأخير، وهذا فيما إذا كان الطارئ يرفع الوجوب كالموت، فإن كان لا يرفعه كالنوم والنسيان، فقال ابن الصلاح فى الفتاوى: إذا نام فى أثناء الوقت إلى أن خرج، فينبغى أن يعصى قطعًا. قال: فإن غلبه النوم فكالموت، وأما الموسع بالعمر، فيعصى فيه بالموت على الصحيح، سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا؛ لأن التأخير له مشروط بسلامة العاقبة، وهو فى غاية الإشكال؛ لأن العاقبة عنده مستورة.

والثانى: لا يموت عاصيًا، ولكنه ينسب إلى التفريط، كما ينسب تارك الصلاة عن أول وقتها حتى مات، وهو أشكل من الأول، للزوم انتفاء ثمرته، وقد أطلق الماوردى وغيره حكايته هكذا، والصواب تقييده بما إذا كان عازمًا على الفعل ثم اخترمته المنية، وكذا حكى ابن الصباغ فى الشامل، فمن لم يعزم عصى قطعًا، وليس من موضع الخلاف، وبه يرتفع الإشكال السابق، وجعل ابن الرفعة التقييد وجهًا غير وجه الإطلاق، وحكاها أربعة أوجه، وليس بجيد، لكن يمكن توجيهه بأنه مفرع على أنه لا يجب العزم فى الواجب الموسع كما سبق.

الثالث: يفرق بين الشيخ فيعصى، والشاب فلا، واختاره الغزالى، وعلى هذا فلم يتعرضوا لضابطه. وحكى الحوزى[1] عن الأصحاب: تقدير التأخير المستنكر ببلوغه نحو من خمسين سنة أو ستين؛ لأن العمر فى الأغلب من الناس ستون؛ لقوله ﷺ: «أعمار أمتى ما بين الستين إلى السبعين»[2]، وهو غريب.

---

(١) هو: خميس بن على بن أحمد بن على بن الحسن بن إبراهيم الحوزى، أبو الكرم، والحوز نسبة إلى قرية بشرقى واسط، من حفاظ الحديث، له شعر وعلم بالأدب، ولد سنة ٤٤٢هـ، وتوفى بواسط سنة ٥١٠هـ.

انظر: اللباب (٣٢٨/١)، الأعلام للزركلى (٣٢٤/٢)، معجم المؤلفين (١٣٠/٤).

(٢) الحديث أخرجه الترمذى فى سننه (٥١٧/٥)، عن أبى سلمة، وعن أبى هريرة، رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أعمار أمتى ما بين ستين إلى سبعين، وأقلهم من يجوز ذلك».=

(م): مسألة: المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب وفاقًا للأكثر، وثالثها إن كان سببًا كالنار للإحراق. وقال إمام الحرمين: إن كان شرطًا شرعيًا لا عقليًا أو عاديًا.

(ش): حاصله أنه يشترط لوجوب المقدمة شرطان: **أحدهما**: أن يكون مقدورًا للمكلف؛ لأن غير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل، وهذا الشرط يعتبره من لا يجوز تكليف ما لا يطاق دون مجوزه، كذا قاله الصفي الهندي، وحينئذ فالمصنف ممن يجوزه، كما سيأتي، فكيف يحسن منه هذا التقييد؟. **الثاني**: أن يكون مطلقًا ليحترز عن الواجب المقيد بحالة حصول التوقف عليه، كقوله: إن ملكت النصاب فزكه، فلا يقتضي إيجاب ملك النصاب اتفاقًا، وكذا: حج إن استطعت، وفي هذا القيد أيضًا نظر؛ لأنه لا يتم الوجوب إلا به[1]، وكلامه فيما لا يتم الواجب إلا به، وبينهما فرق، ولهذا لما عبر ابن الحاجب بالواجب لم يذكر المطلق، ولما عبر في المنهاج بالوجوب ذكره.

=وقال: هذا حديث حسن غريب، وأخرجه ابن ماجه في سننه (٤٣٥/٢)، والحاكم في المستدرك (٤٢٧/٢). انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٢٧٦/٤).

(١) للواجب مقدمتان: الأولى: مقدمة وجوب. الثانية: مقدمة وجود. فمقدمة الوجوب يتوقف عليها وجوب الواجب، وتكون المقدمة سببًا أو شرطًا في وجوب الواجب، فلا تجب الزكاة إلا بملك النصاب، وهذه المقدمة لا تكون واجبة على المكلف؛ لأنها ليست في مقدوره، يتضح من ذلك أن الواجب الذي يتوقف وجوبه على مقدمة الوجوب واجب مقيد يتوقف وجوبه على مقدمة وجوبه.

أما مقدمة الوجود، فهي ما يتوقف عليها وجود الواجب، بمعنى وجود الواجب صحيحًا، كالطهارة بالنسبة لوجود الصلاة صحيحة، والواجب المضاف إلى مقدمة وجود واجب مطلق، بمعنى أن وجوبه لا يتوقف على مقدمة، إن كانت مقدورة وفي استطاعة المكلف فهي واجبة عليه، فإن لم تكن في استطاعته ومقدوره، فلا تجب عليه.

والحاصل: أنه ليس كل ما يتم الواجب به واجب أو كما يطلق البعض قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فهذه القاعدة غير صحيحة إن أطلقت على كل مقدمة، أما إذا قيدت بمقدمة الوجود التي في استطاعة ومقدور المكلف، فهي صحيحة، فمثلاً الصلاة يتوقف وجوبها على مقدمتين، الأولى: الطهارة؛ لأنها شرط في صحتها، لكن الصلاة لا يتوقف وجوبها على الطهارة، فهي واجب مطلق على الطاهر وغير الطاهر لكن لا تصح إلا بها، والطهارة مقدمة في استطاعة المكلف، فينطبق عليها ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب.

أما الوقت فهو مقدمة ليست في استطاعة المكلف، فلا تكون واجبة عليه ولا يصح إطلاق هذه القاعدة على مثل هذا المقدمة.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية.

وقال فى المحصول: النظر الثانى فى أحكام الوجوب، ثم ذكر الشرطين، والمراد بالمطلق أى غير مشروط بذلك الشىء، ولكن وقوع ذلك الشىء شرطًا، كما إذا قال له: صل، وعلمنا أنه يتعذر إيقاع الصلاة دون الطهارة، فهذا هو موضوع المسألة. وقوله: لا يتم الواجب إلا به، يشمل ثلاثة أشياء: الجزء، والسبب، والشرط، لكن الجزء ليس مرادًا هنا؛ لأن الأمر بالكل أمر به تضمنًا، ولا تردد فى ذلك، وإنما المتردد فى السبب والشرط، وحاصله أن الأمر بالشىء، هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا؟ ولذلك عبروا عنه بالمقدمة، والأكثرون على الوجوب فيهما.

والثانى: المنع فيهما، وسواء كان الشرط شرعيًا كالوضوء للصلاة، أو عقليًا كترك ضد الواجب، أو عاديًا كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه.

والثالث: يوجب السبب دون الشرط، ويعزى للشريف المرتضى[(١)]، والمراد بالسبب العلة[(٢)]، كما إذا أمر بإحراق زيد، فإن ذلك الواجب يتوقف على النار الذى هو سبب الإحراق.

والرابع: يوجب الشرط الشرعى كالوضوء، دون العقلى والعادى، إذا كان يتأتى الفعل به عقلاً أو عادة، لكن الشرع جعله شرطًا للفعل، وهو قول إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب، وكلامه يقتضى أن مراده بالشرط الذى أوجبه، الشرط والسبب جميعًا؛ لاشتراكهما فى كل منهما، يلزم من عدمه العدم، ولهذا لم يذكر فى صدر كلامه السبب، واقتضى كلام إمام الحرمين: أنه لم يحترز بالشرط الشرعى عن العقلى الذى يتوقف عليه وجود الفعل عقلاً، وإنما احترز عن لازمه، أى الذى يلزم وجوده عقلاً أو عادة، ولا يسميه شرطًا؛ لأن الشرط خارج، وهذا داخل مسماه، ولذلك قال فى التلخيص، وقد أورد غسل شىء من الرأس لغسل الوجه: إنه يلزم من جعله شرطًا

(١) هو: على بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى الكاظم، أبو القاسم، ينتهى نسبه إلى علىّ بن أبى طالب، وهو أخو الشريف المرتضى، كان إمامًا فى علم الكلام والأدب والشعر وأصول الفقه، له تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة فى أصول الدين، له ديوان شعر كبير. من مصنفاته: الذخيرة فى الأصول، والذريعة فى أصول الفقه، والشيب والشباب، وطيف الخيال، والنقض على ابن الجنى، وديوان شعر. توفى سنة ٤٣٦هـ ببغداد.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٣١٣)، شذرات الذهب (٣/٢٥٦)، تاريخ بغداد (١١/٤٠٢)، إنباه الرواة (٢/٢٤٩).

(٢) ذكرنا من قبل أن السبب المناسب للحكم، أى أن العقل يدرك بوضوح تبريرًا لهذا السبب الذى أوجد الحكم، سمى هذا السبب علة، أما إن كان غير مناسبًا للحكم فلا يسمى علة بل سبب، فكل علة سبب، وليس كل سبب علة.

متضمنًا للأمر بغسل الوجه، كما أن الوضوء للصلاة، قلنا هذا لأنه نصه، بل نقول: ما لا يتم نفسه، هذا كلامه، واللازم غير الشرط، فإن لزم من عدمه عدم المشروط؛ لأنا إنما نعنى بالشرط هنا ما يتوقف عليه وجود المشروط، وحينئذ ففى تصريح المصنف بنفى العقلى نظر.

(م): فلو تعذر ترك المحرم[(١)] إلا بفعل غيره وجب.

(ش): إذا لم يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم، كما إذا اختلط النجس بالماء الطاهر القليل، فيجب الكف عن استعماله، كما قاله جمع من الأصحاب، منهم ابن السمعانى فى القواطع، وظاهر كلامه: أنه لا يأتى فيه الخلاف السابق، وإنما حكى الخلاف فى كيفية التحريم، قال: فمنهم من قال: يصير كله نجسًا، وهو اللائق بمذهبنا، وقيل: إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح؛ لاختلاط المحرم به. قال: وهو اللائق بمذهب الحنفية.

(م): فلو اختلطت منكوحة بأجنبية حرمتا.

(ش): أى لوجوب الكف عنهما، أما الأجنبية فبالأصالة، والمنكوحة لاشتباهها بالأجنبية، فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية، وحكى فى المحصول عن قوم: إن الحرام هى الأجنبية، والمنكوحة حلال، وزيفه بأن المراد بالحل رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقض، وقوله: الأجنبية، مثال، فالأجنبيتان كذلك. قال النووى فى شرح المهذب: وليس له وطء واحدة منهن بالاجتهاد، بلا خلاف؛ لأنه إنما يستباح بالعقد لا بالتحرى.

(م): أو طلق معينة ثم نسيها.

(ش): أى فيحرم عليه الجميع حتى يتذكر، إذ لا يمكن الكف عنها إلا بذلك، هذا هو المعروف، ويلتحق به ما لو قال لزوجتيه: إحداكما طالق. وذكر الإمام فى المحصول احتمالاً أنه يحل وطؤهما، وأيده المصنف فى شرح المنهاج بما نقله ابن الرفعة عن كتاب الوزير ابن هبيرة[(٢)]: أنه حكى عن ابن أبى هريرة من أصحابنا: أنه إذا طلق واحدة من

---

(١) الحرام: ما دل خطاب الشارع على طلب الكف عنه طلبًا جازمًا، سواء كان قطعى الثبوت أو ظنى الثبوت عند الجمهور، أما الأحناف فعندهم الحرام ما دل عليه دليل قطعى لا شبهة فيه، والذى دل عليه دليل ظنى فهو المكروه كراهة تحريم، والأول يكفر منكره والثانى لا يكفر منكره، أما الجمهور فيكفرون منكر الحرام على الإطلاق. انظر: المداخل الأصولية.

(٢) هو: يحيى بن محمد بن هبيرة بن سعد، عون الدين أبو المظفر، العالم الوزير العادل كان متشددًا فى اتباع السنة وسير السلف. من مصنفاته: الإفصاح عن معانى الصحاح، وشرح فيه=

نسائه لا بعينها ثم نسيها، طلاقًا رجعيًا، أنه لا يحال بينه وبين وطئهن، وله وطء أيتهن شاء، وإذا وطئ واحدة انصرف الطلاق إلى صاحبتيها، ولا حاجة لنقله عن ابن هبيرة، ففى الرافعى فى باب الشك فى الطلاق عن صاحب الشامل وغيره: أنا إذا قلنا: الوطء تعيين كما هو المرجح للزوج وطء أيتهما شاء، وإنما يمتنع من الوطء إذا لم يجعله تعيينًا.

تنبيه: أهمل المصنف مسألة المنهاج: إحداكما طالق حرمتا، إما أنه رأى دخولها فى التى قبلها، أعنى اختلاط المنكوحة بالأجنبية، ولا فارق بينهما، إلا أن إحدى المرأتين فى ذلك، وهى الأجنبية، محرمة فى نفس الأمر، وكل واحدة منهما فى إحداكما على حد سواء، أو رأى أنها أولى بالتحريم من صورة تطليق المعينة، ثم نسيانها التى ذكرها، لكن هناك الطلاق موقوف، وهنا اتصل بمحل ثم التبس.

(م): مسألة: مطلق الأمر لا يتناول المكروه[١]، خلافًا للحنفية، فلا تصح الصلاة فى الأوقات المكروهة وإن كانت كراهة تنزيه، وهو الصحيح.

(ش): هذه المسألة أصل الصلاة فى الدار المغصوبة التى اقتصر المصنفون على ذكرها وأهملوا أصلها، وكان العكس أجدر، ووجه كونه لا يتناول المكروه أنه مطلوب الترك، والمأمور مطلوب الفعل، فيتناقضان، والخلاف على هذه الحالة حكاه ابن السمعانى فى القواطع، وهو عمدة فى الحكاية عن الحنفية؛ لكونه كان حنفيًا ثم تشفع، فقال: الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق، وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يتناوله، والخلاف يظهر فائدته فى قوله تعالى: ﴿**وليطوفوا بالبيت العتيق**﴾ [الحج: ٢٩]. فعندنا لا يتناول الطواف بغير طهارة ولا الطواف منكوسًا، وعلى مذهبهم يتناوله، فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف، ذهبوا إلى أنه دخل فى الأمر، حتى يتصل به الإجزاء الشرعى، وعندنا لا يدخل ولا جواز لمثل ذلك فى الطواف.

-صحيحى البخارى ومسلم، والمقتصد فى النحو وغيرهم. توفى سنة ٥٦٠هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٢٣٠/٦)، شذرات الذهب (١٩١/٤)، ذيل طبقات الحنابلة (٢٥١/١).

(١) المكروه: هو ما دل خطاب الشارع على طلب تركه طلبًا غير جازم، أو على غير الالتزام والحتم؛ لأن طلب الترك طلبًا جازمًا هو الحرام، فإن وجدت معه قرينة تصرفه عن الحرمة فهو المكروه، هذا عند الجمهور.
أما الأحناف، فالمكروه عندهم قسمين: الأول: كراهة تحريم وهو الذى ثبت بدليل ظنى فيه شبهة وهو الحرام عند الجمهور.
الثانى: كراهة تنزيه، وحكمها كحكم المكروه عند الجمهور، والمكروه عند الجمهور هو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، وكذلك المكروه كراهة تنزيه عند الأحناف.
انظر: المداخل الأصولية، وإرشاد الفحول، والورقات وشروحها.

قال: وهذا المثال على أصلهم يتصور، فأما عندنا فإنا لا نقول: إن ذلك طواف مكروه، بل لا طواف أصلاً؛ لقيام الدليل على أن الطهارة شرط فيه كالصلاة، على أن الطواف على هيئة مخصوصة، لا توجد إذا طاف منكوسًا. قال: وحجتنا أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة، والندب والإباحة مجازًا، فما ليس بواجب ولا مندوب ولا مباح لا يتصور أن يتناوله الأمر، وأشار المصنف بقوله: فلا تصح، إلى أن من فروعها أيضًا الخلاف فى صحة الصلاة فى الأوقات المكروهة، وما صرح به من تصحيح البطلان.

وإن قلنا: إنها كراهة تنزيه هو كذلك، فإنا وإن قلنا إنها كراهة تنزيهية على وجه قطع الثديجى، فإن الصلاة تبطل على المرجح المفرع على الوجهين جميعًا؛ ولهذا قال فى الروضة فى الكلام على الماء المشمس: إنه كراهة تنزيه لا يمنع من صحة الطهارة، وقال فى دقائقها: احترزت بهذا القيد عما يكره تنزيهًا ويمنع من الصحة، كالصلاة فى الوقت المكروه، لكن قد استشكل ذلك، إذ كيف يقال: إن العبادة لا تنعقد، ومع ذلك فعلها جائز، مع أن الإقدام على العبادة التى لا تنعقد حرام بالاتفاق؛ لكونه تلاعبًا.

وقال الشيخ نجم الدين فى المطلب: الحق عندى أن الصلاة فى الوقت المكروه لا تنعقد، وإن كانت غير محرمة؛ لأن كلامنا فى صلاة نفل لا سبب لها، والمقصود منها إنما هو طلب الأجر، وتحريمها أو كراهيتها يمنع حصوله، وما لا يترتب عليه مقصوده باطل، كما تقرر من قواعد الشريعة. وقد يرد على إطلاق المصنف الصوم المكروه، كتخصيص يوم الجمعة، فإنه منهى عنه نهى تنزيه، وظاهر كلامهم أنه ينعقد إلا أن يدعى أنه لأمر خارج، ولك أن تبحث عن قول المصنف: مطلق الأمر، وعدوله عن عبارة ابن السمعانى: الأمر المطلق.

(م): أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة فى المغصوب، فالجمهور: تصح ولا يثاب. وقيل: يثاب. والقاضى والإمام: لا تصح، ويسقط الطلب عندها. وأحمد: لا صحة ولا سقوط.

(ش): الواحد بالشخص إن لم يكن له إلا جهة واحدة، فلا خلاف فى امتناع كونه مأمورًا به منهيًا عنه، إلا إن جوزنا تكليف ما لا يطاق؛ لأن المأمور به يمتنع تركه بمقتضى الأمر، ومقتضى النهى: المنع من فعله، والجمع بينهما جمع بين المتنافيين، وإن كان له جهتان فهل يجوز أن يؤمر به من وجه وينهى عنه من وجه؟ كالصلاة فى المغصوب؟ فقال الجمهور: يصح؛ لأن تعدد الجهات موجب للتغاير لتعدد الصور، وجعلوا اختلاف الجهتين كاختلاف المحلين؛ لأن كل واحدة من الجهتين منفكة عن الأخرى واجتماعهما إنما وقع باختيار المكلف، فليسا بالمتلازمين، فلا تناقض، وذهب طائفة إلى أنه لا يصح،

ثم افترقوا فرقتين: ففرقة قالت: لا يسقط بها الفرض.

وهو منقول عن أحمد[1]، وفرقة ذهبت إلى السقوط، ونقله المصنف عن القاضى أبى بكر والإمام الرازى، وفى كل منهما نظر، وعبارة المحصول فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة: وإن لم تكن مأمورًا بها، إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها؛ لأنا بينا بالدليل امتناع ورود الأمر بها، والسلف أجمعوا على أن الظلمة لا يأمرون بقضاء الصلاة المؤداة فى الدور المغصوبة، ولا طريق إلى التوفيق بينهما إلا بما ذكرناه، وهو مذهب القاضى أبى بكر، انتهى.

وقال الصفى الهندى: الصحيح أن القاضى إنما يقول بذلك لو ثبت القول بصحة الإجماع على سقوط القضاء، فأما إذا لم يثبت ذلك فلا نقول بسقوط القضاء بها وعندها. انتهى. ولا إجماع مع خلاف أحمد وطائفة، وممن منع الإجماع: إمام الحرمين وابن السمعانى وغيرهما. وقد حكى القاضى حسين فى تعليقته فى باب صلاة المسافر وجهين لأصحابنا: أحدهما لا تصح للمعصية، والثانى تصح لأن المعصية ليست فى عين الصلاة، بل للمقام فى أرض الغير. انتهى. وأما قول المصنف: «ولا يثاب»، فهذه من مسائل الفقه، نقلها النووى فى «شرح المهذب» عن القاضى أبى منصور ابن أخى ابن الصباغ فقال فى فتاواه التى جمعها عن عمه: المحفوظ من كلام أصحابنا بالعراق أن الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة ولا ثواب فيها، قال القاضى أبو منصور: رأيت أصحابنا بخراسان اختلفوا فمنهم من أبطل صلاته قال: وذكر شيخنا، يعنى ابن الصباغ فى كتابه «الشامل» أنه ينبغى حصول الثواب عند من صححها، قال القاضى: وهو القياس. انتهى، فقول المصنف: «وقيل: يثاب»، هو احتمال ابن الصباغ.

(م): والخارج من المغصوب تائبًا آت بواجب، وقال أبو هاشم: لا، آت إلى محرم. وقال إمام الحرمين: مرتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى. وهو دقيق.

(ش): «تائبًا» منصوب على الحال، وقوله: «آت بواجب»، خبر قوله: «والخارج»،

---

(١) هو: الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى، أحد الأئمة الأربعة الأعلام، ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ نشأ بها ورحل فى طلب العلم إلى الشام والحجاز واليمن وغيرها، امتحن محنته الشهيرة التى لا يتسع المقام للحديث عنها، من شيوخه: الشافعى، ووكيع، وابن مهدى، ومن تلاميذه: الإمامان: البخارى ومسلم، وأبو داود، وغيرهم.

من مصنفاته: المسند، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ، والرد على الزنادقة، والمناسك، والزهد، وعلل الحديث. توفى سنة ٢٤١هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٤/٤١٢)، وفيات الأعيان (١/٦٣)، وما بعدها، الفتح المبين (١/١٤٩).

أي: لا تحريم فيه، وإن وجد منه اعتباران: الشغل والتفريغ؛ لأنه لا يمكن إلا بالشغل، وقال أبو هاشم: خروجه كلبثه؛ لأنه يتصرف في ملك الغير بغير إذنه، وذلك قبيح لعينه، ومأمور به؛ لأنه انفصال عن المكث، وبناه على الفاسد في الحسن والقبح، ولكنه أخل بأصله الآخر، وهو منع التكليف بالمحال، فإنه قال: لو خرج عصى، ولو مكث عصى، فحرم عليه الشيء وضده جميعًا. وقال إمام الحرمين: هو مأمور بالخروج، وإنما يعصى بما تورط به من العدوان السابق، وقال: وهو مرتبك في المعصية لحكم الاستصحاب مع انقطاع تكليف النهي، واستبعده ابن الحاجب، وضعفه الغزالي؛ لاعترافه بانتفاء النهي، فالمعصية إلى ماذا تستند؟.

قلت: وهو نظير قول الفقهاء فيمن ارتد ثم جن ثم أفاق وأسلم: إنه يجب قضاء صلوات أيام الجنون؛ لاستصحاب حكم معصية الردة عليه، والمرتبك هو المشتبك الذي لا يمكنه أن يخلص.

(م): والساقط على جريح يقتله إن استمر، أو غيره إن لم يستمر، وقيل: يتخير، وقال إمام الحرمين: لا حكم فيه، وتوقف الغزالي.

(ش): إنما ذكر هذه عقيب ما سبق؛ لأن إمام الحرمين قال: إن غرضه يظهر بمسألة ألقاها أبو هاشم، فحارت فيها عقول الفقهاء وهي أن من توسط جمعًا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم، وعلم أنه لو بقي لأهلكه، ولو انتقل لهلك آخر. قال: لم أحصل فيها من قول الفقهاء على ثبت، والوجه القطع بسقوط التكليف عنه مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه، وقد سأله الغزالي عن هذا، فقال: كيف تقول: لا حكم، وأنت ترى أن لا تخلو واقعة عن حكم؟ فقال: حكم الله أن لا حكم، قال الغزالي: فقلت له: لا أفهم هذا. قال الأبياري: وهذا أدب حسن، وتعظيم للأكابر؛ لأن هذا تناقض، وإذ لا حكم: نفي عام، فكيف يتصور الحكم مع نفيه على العموم؟ فهذا لا يفهم، لا لعجز السامع عن الفهم، بل لكونه غير مفهوم في نفسه. انتهى. وللإمام أن يقول: لا حكم: بمعنى انتفاء الأحكام الخمسة، والبراءة الأصلية حكم الله، ولا تخلو واقعة عن حكم بهذا الاعتبار، ومثله قول النحاة: ترك العلامة علامة، فكذلك نفي الحكم حكم بهذا الاعتبار، ويشهد له ما بينا، ذكره الشيخ عز الدين، وقال في «المنخول»: المختار أن لا حكم لله فيه، فلا نؤمر بمكث ولا انتقال، وقال في آخر الكتاب: حكم الله فيه أن لا حكم، هذا ما قاله الإمام ولم أفهمه بعد. انتهى. وذكر في هذا الكتاب احتمالين: أحدهما: أنه يمكث؛ فإن الانتقال فعل مستأنف، الثاني: يتخير، وكلام المصنف يوهم أن هذين القولين لغيره، وفرض الشيخ عز الدين في قواعده المسألة: الساقط على أطفال، وقال: قيل: ليس

فى هذه المسألة حكم شرعى وهى باقية على الأصل فى انتفاء الشرائع قبل نزولها، ولم نر الشريعة تخير بين هاتين المفسدتين، قال: فلو كان بعضهم مسلمًا، وبعضهم كافرًا، فهل يلزمه الانتقال إلى الكافر، لأن قتله أخف مفسدة؟ الأظهر عندى لزومه، لأنا نجوز قتل أولاد الكفار عند التترس بهم، حيث لا يجوز مثل ذلك فى أطفال المسلمين. انتهى. ولا يخفى أن هذا التردد فى الطفل الكافر المعصوم دمه، فإن كان حربيًا، فلا شك فى لزوم الانتقال إليه، ويحتمل على بعد طرده فيه.

(م): مسألة: يجوز التكليف بالمحال مطلقًا، ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد، والغزالى، وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعًا؛ لتعلق العلم بعدم وقوعه، ومعتزلة بغداد والآمدى: المحال لذاته، وإمام الحرمين: كونه مطلوبًا لا ورود صيغة الطلب.

(ش): القول بالجواز هو مذهب جماهير الأصحاب. وقوله: «مطلقًا»، أى: سواء امتنع لذاته، وهو ما يلزم من تصوره المحال كالجمع بين الضدين، كالتكليف بالفعل مع استمرار المانع، واحتج الشيخ الأشعرى فى كتاب الوجيز على القائلين باستحالته بقوله تعالى: ﴿**ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فقال: لو كان ذلك محالاً لما استقام الابتهال إلى الله بدفعه، **والثانى**: امتناعه مطلقًا، وبه قال أكثر المعتزلة، وساعدهم كثير من أئمتنا[١] كما قاله ابن القشيرى فى المرشد لكن مأخذهم يختلف، فمأخذ المعتزلة فى المنع التفريع على أصلهم فى القبح العقلى، لأنه يقبح فى العقلى، وعندنا لا يقبح من الله تعالى شيء، وإنما مأخذ المنع أن الفعل والترك لا يصحان من العاجز، فبطل تقدير الوجوب، ونقله المصنف عن الشيخ أبى حامد الإسفراييني والغزالى، وهو فيه تابع للصفى الهندى، لكن سيأتى عن الغزالى التفصيل، وكلامه فى «المستصفى» يصرح به،

---

(١) قلت: ومن شروط المحكوم به وهو فعل المكلّف الذى تعلق به الحكم الشرعى، ألا يكون الفعل مستحيلا سواء بذاته أو يتعلق بقدرة المكلف به، واستحالة الفعل لذاته ممتنع فى الشريعة لأن الله لم يكلف أحدًا بمستحيل لقوله: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾ ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها﴾ ﴿ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ وقد ثبت فى الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة فى القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها تدل على عدم الوقوع، أما استحالة الفعل بتعلق قدرة المكلف فهذا لا يكون إلا لأصحاب الأعذار والرخص أو لحرج يترتب عليه ضرر. قال الشوكانى: والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى الاستدلال، والمجوّز لذلك لم يأت بما ينبغى الاشتغال بتحريره والتعرض لرده، ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع، فقالوا: يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع. انتهى.

انظر: المداخل الأصولية، إرشاد الفحول (ص٩).

وزاد المصنف عن ابن دقيق العيد، قال في شرح المنهاج: إنه صرح به في شرح العنوان، لكن عبارة شرح العنوان: المختار عندنا عدم جواز التكليف بالمحال، ثم قال: والذى نمنعه المحال لنفسه لا المحال لغيره. فكأن المصنف نظر صدر الكلام دون آخره، وحينئذ فهنا قول الآمدى الذى نقله بعده، نعم، وافقهم من المتأخرين الأصفهانى شارح المحصول، واحتج بأن قيام حقيقة الطلب النفسانى من العالم بالاستحالة لذاته أو لغيره محال، قال: والقضية بديهية، فإن انفصل عن هذا بأن حقيقة الطلب غائبًا غير حقيقة الطلب شاهدًا لزم فساد قاعدة كلام النفس وإثباتها، وأشار بقوله: «ما ليس ممتنعًا»، إلى أن محل الخلاف فى المتعذر عادة سواء كان معه التعذر العقلى أم لا، أما التعذر عقلاً لتعلق علم الله تعالى به فأجمعوا على جوازه، وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله تعالى: ﴿**وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين**﴾ [يوسف: ١٠٣]، ولكن فى هذا الاستثناء خدش من جهة أنه إنما يأتى على القول بأن ما تعلق العلم بعدمه، مستحيل، وليس ذلك متفقًا عليه، وقد ذهب قوم منهم الغزالى فى المنخول: إلى أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه، لا يسمى مستحيلاً؛ لأنه فى ذاته جائز الوقوع، فلا تتغير حقيقته بالعلم، وقد أقدر الله الكفار على الإيمان، وعلم أنهم يمتنعون مع القدرة(١)، فكان كما علم، فلم ينقلب المقدور معجوزًا بسبب علمه، **والثالث**: إن كان ممتنعًا لذاته لم يجز، وإلا جاز، واختاره الآمدى، وادعى أن الغزالى مال إليه. **والرابع**: قول إمام الحرمين وحكاه عنه ابن القشيرى فى المرشد: إن أريد بالتكليف بالمحال: طلب الفعل، فهو محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب، وإن أريد ورود الصيغة وليس المراد بها طلبًا، مثل قوله تعالى: ﴿**كونوا قردة خاسئين**﴾ [البقرة: ٦٥]. فغير ممتنع، واختاره الغزالى فى المنخول، وهو فى الحقيقة تنقيح مناط(٢) ففى جعل المصنف له مذهبًا رابعًا، نظر؛ ولهذا

---

(١) قلت: الكافر يتمكن من إزالة المانع وهو الكفر، لأنه امتناع وصفى، والامتناع الوصفى لا يسقط الخطاب الذى هو التكليف ولا ينفيه، لإمكانه الذاتى، فالامتناع الوصفى لا ينافى الإمكان الذاتى. انتهى.

(٢) تنقيح المناط: التنقيح فى اللغة: التهذيب والتمييز، ويقال كلام منقح أى لا حشو فيه، والمناط هو العلة. قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوى لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذى تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك فى اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره، انتهى. ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وذلك لا مدخل له فى الحكم ألبتة، فيلزم اشتراكهما فى الحكم لاشتراكهما فى الموجب له ... قال الشوكانى: قال الصفى الهندى: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق=

قال ابن برهان: الخلاف على هذا لفظى[1] بخلافه على قول المعتزلة، ومن ثم حاول بعض المتأخرين نفى الجواز عن الأشعرى، وزعم أن الذى جوزه ورود صيغة مضاهية لصيغة الأمر والغرض منها تعجيز وتبيين حلول العقاب الذى لا محيص عنه وليس المراد طلبًا واقتضاء، ويخرج مما ذكرناه مناقشات على كلام المصنف، ونزيد هنا أمرين:

أحدهما: قوله: «ما ليس ممتنعًا، لتعلق العلم بعدمه» أى: هذا موضع النزاع، أما الممتنع لذلك فأجمع الكل على جوازه، وهذا تابع فيه ابن الحاجب، وليس بمسلم كما بينته فى «الدرر على المنهاج والمختصر»، وقد ظن بعضهم أن عبارة المصنف منعكسة، وهو غلط، بل هى الصواب كما بيناه.

ثانيا: لك أن تسأل عن الفرق بين المذهب الثانى والثالث وإنهما واحد، وإنما اختلفت العبارة؛ لأن الإيمان من الكفار، الذى علم الله أنهم لا يؤمنون مستحيل، لكن استحالته ليست لذاته بل نظرًا لتعلق العلم بالكفر، فهو ممتنع لغيره؛ ولهذا قال المصنف فى قول ابن الحاجب: والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع: إن هذا ضرب من الممتنع لغيره، وحينئذ فيرجع هذا القول إلى التفصيل بين الممتنع لذاته ولغيره، وغاية ما يلمح فى الفرق بينهما، أن الثالث: يجوز الممتنع لغيره فى نوع خاص وهو ما تعلق بعدمه لكن يلزم من هذا إثبات قول فى الممتنع لغيره بالتفصيل بين ما تعلق العلم بعدمه وبين غيره، ولم يذكره أحد من المصنفين، وإن كان كلامهم يقتضيه، وقد يتوقف فيه، وما وجه الفرق، ويشهد لذلك نقل إمام الحرمين فى « الشامل» عن معتزلة بغداد أنه يصح أن يؤمر بإيقاع فعل فى وقت، مع العلم بأن العبد سيمنع منه، قال: وهؤلاء جوزوا الأمر بما علم الله نسخه، والموقع للمصنف فى هذا الكلام، الصفى الهندى، لكن الهندى كالمتوقف فى صحة الإجماع، فلهذا ساغ منه حكاية التفصيل، فإنه قال: المشهور عن المعتزلة منع التكليف بالمحال مطلقًا، غير أن بعضهم نقل أن الفرق كلها أجمعوا على

=القياس وهو عام يتناوله وغيره، وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الأكثر، وقطعيا لكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذى الإلحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا فى المعنى بل فى الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما فى المعنى. قال الغزالى: تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولا نعرف بين الأمة خلافا فى جوازه، ونازعه العبدرى بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره لرجوعه إلى القياس، وقد زعم الفخر الرازى أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم لتعيين العلة إما استقلالاً أو اعتبارًا وفى تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٢١، ٢٢٢).

(١) فى المخطوط: الوطئ وهو خطأ.

جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون من الممكنات عقلاً وعلى وقوعه شرعًا، كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبى جهل إلا بعض الثنوية، قال: فإن صح هذا النقل يجب أن يفصل بين ما يكون محالا بسبب تعلق العلم بعدم وقوعه، وبين ما لا يكون كذلك، فنسب إليهم امتناع التكليف بالشىء دون امتناعه مطلقًا، ثم قال: ومنهم من فصل بين أن يكون محالا لذاته، وبين ما لا يكون كذلك، فاختار التكليف بالثانى دون الأول، وإليه ذهب بعض معتزلة بغداد؛ قالوا: يجوز أن يكلف الله العبد بالفعل فى وقت علم الله تعالى أن يكون ممنوعًا. انتهى.

(م): والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات.

(ش): القائلون بالجواز اختلفوا فى وقوعه، والذى يتحصل منه مذاهب: الوقوع مطلقًا، وعدمه مطلقًا، وحكاه الإمام فى «الشامل» عن الجمهور، **والثالث**: التفصيل بين الممتنع لذاته، كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى فيمتنع، وأما الممتنع لغيره فيجوز، وهو ظاهر اختيار الإمام فى «الشامل»، وجرى عليه صاحب «المنهاج» وغيره، واعترض عليه المصنف فى شرحه تبعًا للنور الأردبيلى(١) فقال: إنه يفهم منه وقوع الممتنع لغيره مطلقًا، والحق فيه التفصيل أيضًا، فإن كان مما قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف، فحكمه حكم الممتنع لذاته فى الجواز وعدم الوقوع، وأما ما امتنع، لتعلق العلم به، فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع الإجماع، وهذا وارد على إطلاقه.

(م): مسألة: الأكثر أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطًا فى صحة التكليف(٢).

---

(١) هو: فرج بن محمد بن أبى الفرج الأردبيلى الشافعى، نور الدين، أبو محمد، فقيه أصولى، قرأ المعقولات بتبريز، ثم قدم دمشق وتوفى بها شهيدًا سنة ٧٤٩هـ ودفن بمقبرة الباب الصغير. من مصنفاته: حقائق الأصول فى شرح منهاج الوصول للبيضاوى فى أصول الفقه.
انظر: الدرر الكامنة (٣/٢٣٠، ٢٣١)، كشف الظنون (٢/١٨٧٤، ١٨٧٩)، معجم المؤلفين (٨/٥٨).

(٢) المقصود بالشرط الشرعى هو: الإيمان، ثم كل ما يتوقف عليه صحة الشىء بعد ذلك.
قلت: الكافر مخاطب بالمعاملات والعبادات ومؤاخذ بها فى الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعى وهو الإيمان هذا هو رأى الجمهور ذكره الشوكانى فى إرشاد الفحول، وذلك لما ورد من وعيد للكفار على الترك كقوله: ﴿ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ وقوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ ومعلوم أن سقر، وويل، دركات فى النار،=

(ش): أى بالشروط، بل يصح التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط، خلافًا لأهل الرأى، والمراد بـ«الشرط الشرعى» ما يتوقف عليه صحة الشىء شرعًا كالوضوء للصلاة، فخرج ما يتوقف عليه وجوده عقلاً كالتمكن من الأداء الزائل بالنوم والفهم من الخطاب الزائل بالغفلة والنسيان؛ فإن حصوله شرط فى صحة التكليف، وقد سبق، وقد استشكل الفرق بينهما وبين المسألة السابقة فى مقدمة الواجب؛ فإنها إذا وجبت وجب تحصيل الشرط فما فائدة ذكر هذه المسألة؟ قلت: الكلام فى حصول الشرط الشرعى بالنسبة إلى الصحة، فعندنا لا يتوقف صحة التكليف على حصوله، ومسألة المقدمة بالنسبة إلى الواجب نفسه إذا توقف على أمر آخر من شرط أو غيره، هل يوجب المقدم، فهما غيران لا تعلق لأحدهما بالآخر.

(م): وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع.

(ش): أى وإن كانت أعم منه، لكن الخلاف فى هذه المسألة، هذا أصله، وقد نازع الصفى الهندى فى ترجمتها بما ذكره المصنف، فإن المحدث يكلف بالصلاة إجماعًا، وقضية هذه الترجمة طرد الخلاف فيه، ولأجل هذا ذكر المصنف أن المراد بها خاص بقوله: «وهى مفروضة فى تكليف الكافر».

(م): والصحيح وقوعه، خلافًا لأبى حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية مطلقًا، ولقوم فى الأوامر فقط، ولآخرين فيما عدا المرتد.

(ش): ذهب الأئمة الثلاثة إلى أنهم مخاطبون مطلقًا فى الأوامر والنواهى، وخالف الحنفية، وساعدهم الشيخ أبو حامد الإسفراييني منا، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق فى أصوله قولاً للشافعى، **والثالث**: أن النواهى متعلقة بهم دون الأوامر لإمكان الانتهاء مع

=وقد ورد فى السنة أن الكافر يهبط من دَرَكة إلى أدنى منها بالمعصية، فإن قيل: كيف يؤمر الكافر بفروع العبادات والمعاملات وهى لا تصح منه لوجود مانع وهو الكفر؟ وكيف يؤمر الجنب والمحدث بالصلاة وهى لا تصح منهما لوجود الحدث؟ قلت: الكافر يتمكن من إزالة المانع، وكذلك الجنب والمحدث، لأنها موانع وصفية، والمانع الوصفى لا يسقط الخطاب الذى هو التكليف ولا ينفيه لا مكانة الذاتى، فيجب عليهم إزالة المانع لتصح من الكافر العبادات، وتصح من المحدث والجنب الصلاة، وإلا فالحكم قائم، ويخرج من ذلك الشرط الشرعى الذى ليس فى مقدور المكلف، كالمدين بالنسبة لوجوب الزكاة فالدين مانع من ملك النصاب والنصاب سبب الحكم، ومقدمة وجوب يتوقف عليها وجوب الواجب فيسقط على المدين الحكم لعدم تمكنه من إزالة المانع.

انظر: المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، وإرشاد الفحول (ص١٠).

الكفر بخلاف المأمور، فإن شرطه القربه، ونقله صاحب اللباب من الحنفية عن أصحابهم، وأغرب الشيخ صدر الدين بن الوكيل[1] فى كتاب «النظائر»، فحكى عن بعض الأصحاب عكس هذا المذهب، وتابعه العلائى[2] فى «الفوائد»، وهذا لا يعرف، بل قال الشيخ أبو حامد الإسفرايينى فى كتابه فى الأصول وصاحبه البندنيجى[3] فى باب قسم الصدقات من تعليقه: إن الخلاف فى تكليفهم بالأوامر، وأما المعاصى فمنهيون عنها بلا خلاف من المسلمين، فكيف يثبت لنا قول بأنهم مكلفون بالأوامر دون النواهى؟

والرابع: أن المرتد مكلف دون غيره، لإلزامه أحكام الإسلام، حكاه القاضى عبد الوهاب، ولهذا يجب عليه قضاء ما فاته زمن ردته، وزيف؛ فإن مأخذ المنع فيهما سواء، وهو الجهل بالله، وبعضهم يجعل الخلاف فى الأصلى، ويقول: المرتد مكلف بلا خلاف، وفيه نظر.

فائدة: قال الشيخ عز الدين فى «القواعد»: إن قيل: لم وجه الله تعالى الخطاب إلى العاصى مع علمه بأنهم لا يطيعونه؟ قلنا: أحسن ما قيل فى ذلك: أن توجه الخطاب إلى الأشقياء الذين لا يمتثلون، ليس طلبًا على الحقيقة، وإنما هو علامة وضعت على شقاوتهم وأمارة نصبت على تعذيبهم.

---

(١) هو: محمد بن عمر بن مكى بن عبد الصمد بن أحمد بن عطية المصرى الأصل، أبو عبد الله، الشافعى، فقيه أصولى ولد بدمياط سنة ٦٦٥هـ ونشأ بدمشق توفى سنة ٧١٦هـ. من شيوخه والده، والشيخ شرف الدين المقدسى، والشيخ تاج الدين الفزارى، والصفى الهندى، وبدر الدين ابن مالك، برع وأفتى وله اثنتان وعشرون سنة، ناظر ابن تيمية، ولى مشيخة دار الحديث الأشرفية بدمشق سبع سنين ثم انتقل إلى دمشق ودرس بالمشهد الحسينى من مصنفاته: الأشباه والنظائر فى الفقه، وشرح الإحكام لعبد الحق.

انظر: شذرات الذهب (٤٠/٦،٤٢)، البداية والنهاية (٨٠/١٤،٨١)، الأعلام (٣١٤/٦)، كشف الظنون (١٠٠/١)، معجم المؤلفين (٩٤/١١).

(٢) هو: خليل بن كيكلدى بن عبد الله الحافظ العلائى أبو سعيد صلاح الدين الدمشقى من مصنفاته: كتاب الأشباه والنظائر فى الفقه وكتاب المراسيل، وكتاب فى المدلسين، وغير ذلك توفى بالقدس سنة ٧٦١هـ.

انظر: طبقات الشافعية لابن السبكى (٣٥/١٠)، طبقات الشافعية للأسنوى (٢٣٩/٢)، البداية والنهاية (٢٦٧/١٤)، شذرات الذهب (١٩٠/٦).

(٣) هو: الحسن بن عبد الله، وقيل ابن عبيد الله، أبو على البندنيجى، الفقيه الشافعى، القاضى من أصحاب الشيخ أبى حامد، من مصنفاته: الذخيرة فى الفقه، وتعليقة مشهورة فى الفقه سماها بالجماع. توفى سنة ٤٢٥هـ.

انظر: طبقات الشافعية (٣٠٥/٤)، تاريخ بغداد (٣٤٣/٧)، تهذيب الأسماء (٢٦١/٢).

(م): قال الشيخ الإمام: والخلاف في خطاب التكليف وما يرجع إليه من الوضع، لا الإتلافات والجنايات وترتب آثار العقود.

(ش): أطلق الأصوليون الخلاف السابق وهو يوهم أن القائل بتكليفهم يقول: إن كل حكم ثبت في حق المسلمين، ثبت في حقهم أيضًا، وأن من لا يقول بذلك لا يثبت في حقهم شيئًا من فروع الأحكام، قال والد المصنف، رحمه الله تعالى: وليس كذلك، بل الخطاب قسمان: خطاب تكليف، وخطاب وضع؛ فخطاب التكليف بالأمر والنهي هو محل الخلاف، وليس كل تكليف أيضًا بل هو في غير ما يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو بعضهم، وإنما المراد العمومات التي شملتهم لفظًا، هل يكون الكفر مانعًا من تعليقها بهم أو لا؟ وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سبب الأمر والنهي ككون الطلاق سببًا لتحريم الزوجة، فهذا من محل الخلاف، والفريقان مختلفان في أنه هل هو سبب في حقهم أيضًا؟ ومنه كون إتلافهم وجنايتهم سببًا في الضمان، وهذا ثابت في حقهم إجماعًا، بل ثبوته في حقهم أولى من ثبوته في حق الصبي، وكذلك كون العقود على الأوضاع الشرعية سببًا فيه كما في البيع والنكاح وغيرهما، وهذا لا نزاع فيه، وفي ترتب الأحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم، وكذا كون الطلاق سببًا للفرقة، فإنها تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم، والخلاف في ذلك لا وجه له، ويشهد له أن أبا حنيفة قال بصحة أنكحتهم مع قوله بعد تكليفهم بالفروع. قلت: بل كلام الأصحاب على إطلاقه ولا وجه لهذا التفصيل ولا يصح دعوى الإجماع في الإتلاف والجناية، بل الخلاف جار في الجميع، وقد حكى الرافعي عن الأستاذ أبي إسحاق: أن الحربي إذا قتل المسلم، أو أتلف عليه مالا، ثم أسلم، أنه يجب ضمانهما، إذا قلنا إن الكفار مكلفون بالفروع، وحكاه العبادي في الطبقات عنه فيما إذا صار ذميًا، والجمهور أنه لا يضمن، ونقلوا وجهين أيضًا، فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدًا هل يضمن؟ أصحهما: نعم، قال صاحب «الوافي»: وهما شيئان بالوجهين في تمكينه من المسجد إذا كان جنبًا، يعني نظرًا لعقيدته، بل قال الإمام في الأساليب من كتاب «السير»: إن الكفار إذا استولوا على مال المسلمين، فلا حكم لاستيلائهم، وأعيان الأموال لأربابها وكأنهم في استيلائهم وإتلافهم كالبهائم، قال: وبنى بعضهم هذه المسألة على الخلاف في تكليفهم بالفروع، وقال: هم منهيون عن استيلائهم، وقول الشيخ: بل ثبوته في حقهم أولى من ثبوته في حق الصبي، ممنوع كانسحاب حكم الإسلام على الصبي بخلافهم، ولهذا قطعوا في الصبي بالضمان، وأجرى الخلاف عليهم ترغيبًا في الإسلام، ومن هنا صحح أبو حنيفة أنكحتهم، وإن لم يكلفهم بالفروع، وأشار الإمام في «النهاية» إلى أن

الشافعى خرج عن قياس مذهبه فى تكليفهم بالفروع حيث صحح أنكحتهم، وقاعدة مذهبه أن لا يستتبع عقائدهم؛ ولهذا نفى الضمان عمن يريق خمر الذمى، ولكنه تركه فى النكاح للأخبار، وأنه خصه ترغيبًا لهم فى الإسلام، وقال الغزالى فى «البسيط» مضعفًا للقول بفساد أنكحتهم: هذا يجر إلى أن لا نوقع طلاقهم، ولا يتجاسر عليه فقيه. قلت: قد تجاسر عليه الحسن البصرى، وقتادة[1] وربيعة الرأى ومالك، قالوا: ليس طلاقهم بطلاق، وهذا قدح فى دعوى النسخ، والإجماع على نفوذ الطلاق؛ ولذلك قال الحنفية: لا يصح ظهار الذمى؛ بناء على أنهم غير مكلفين بالفروع.

(م): مسألة: لا تكليف إلا بفعل، فالمكلف به فى النهى: الكف، أى: الانتهاء، وفاقا للشيخ الإمام، وقيل: فعل الضد، وقال قوم: الانتفاء، وقيل: يشترط قصد الترك.

(ش): لا خلاف أن المكلف به فى الأمر الفعل، وأما المكلف به فى النهى ففيه أربعة مذاهب **أصحها** عند ابن الحاجب وغيره: أنه كف النفس عن الفعل، والكف فعل.

الثانى: وينسب للجمهور: أنه فعل ضد المنهى عنه، فإذا قال: لا تتحرك، فمعناه: افعل ضد الحركة.

الثالث: وبه قال أبو هاشم: انتفاء الفعل، فالمكلف به فى هذا المثال، نفس ألا تفعل، وهو عدم الحركة، وكأن الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به، وأبو هاشم نظر إلى المقصود، وهو إعدام دخول المنهى عنه فى الوجود، والمختار عند المصنف تبعًا لوالده، رحمهما الله تعالى، الأول، وحرر العبارة عنه فقال: إن مطلوبه الكف، أى: الانتهاء، فإذا قلت: لا تسافر، فقد نهيته عن السفر، والنهى يقتضى الانتهاء؛ لأنه مطاوعه، يقال: نهيته فانتهى، والانتهاء: هو الانصراف عن المنهى عنه، وهو الترك، قال: واللغة والمعقول يشهدان له، وفرق بين قولنا: لا تسافر، وبين قولنا: أقم: فإن أقم أمر بالإقامة من حيث هى، فقد لا يستحضر معها السفر، وأن لا تسافر: نهى عن السفر، فمن أقام قاصدًا ترك

---

(١) هو: قتادة بن دعامة بن قتادة، أبو الخطاب السدوسى، البصرى، التابعى، الأكمه، أجمعوا على جلالته وتوثيقه وحفظه وإتقانه وفضله، قال سعيد بن المسيب: ما أتانى عراقى أحفظ من قتادة، وقال أحمد: كان قتادة أحفظ أهل البصرة لم يسمع شيئًا إلا حفظه كان عالما بالتفسير واختلاف العلماء، وإمامًا فى النسب ورأسًا فى العربية وأيام العرب، توفى بمدينة واسط بالعراق سنة ١١٧هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٨٥،٨٦)، شذرات الذهب (١/١٥٣)، طبقات المفسرين (٢/٤٣)، طبقات القراء (٢/٢٥).

السفر يقال فيه انتهى عن السفر، ومن لم يخطر السفر له بالكلية، لا يقال لـه انتهـى عـن السفر، والانتهاء أمر معقول وهو فعل، ويصح التكليف بهن وكذلك فـى جميع النواهـى الشرعية، كالزنا والسرقة والشرب ونحوها، المقصود فى جميعها الانتهاء عن تلك الرذائل، ومن لازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من أضداد المنهى عنه، قال: فالعبارة المحررة أن يقال: المطلوب بالنهى الانتهـاء، فيلزم مـن الانتهـاء فعـل ضـد مـن أضـداد المنهـى عنـه، والعبارة المنقولة عن الجمهور مختلفة، فإن النهى قسيم الأمر، والأمـر: طلـب الفعـل، فلـو كان النهى طلب فعل الضد لكان أمرًا، ولكان النهى من الأمر، وقسيم الشـىء لا يكـون قسمًا منه.

والرابع: التفصيل بين الترك المجـرد المقصـود لنفسـه مـن غير أن يقصـد معـه ضـده، فالتكليف فيه بالفعل كالصوم، فالكف فيه مقصود، ولهذا وجبت فيه النيـة، وبـين الـترك المقصود من جهة إيقاع ضده، كالزنا والشرب، فالمكلف فيه بالضد، وهـذا المفصـل هـو ظاهر كلام الغزالى فى «المستصفى»، وصرح الصيرفى[1] فى كتاب «الدلائـل والأعـلام»، بأن الواجب على الإنسان فى المنهيات إذا ذكرها، اعتقاد تحريمها، وهو علـى أول الحـال من الاعتقاد والكف، وقول المصنف: «وقيل: يشترط قصد الترك» هـذا قـول غريـب، إن أجرى على ظاهره، حتى يأثم إذا تركه ولم يقصد الترك، وإنما يتجـه هـذا فـى حصـول الثواب وهى مسألة أخرى، ثم رأيت فى «المسودة» لابن تيمية ما نصـه: وقيـل: إن قصـد الكف مع التمكن من الفعل أثيب، وإلا فلا ثواب ولا عقاب، انتهى.

وقد قال القاضي حسين فـى بـاب صفـة الصـلاة مـن تعليقـه: الشـريعة تشـتمل علـى الأوامر والنواهى، فما كان من النواهى لا يحتاج فى صحة تركها إلى النية، وما كان مـن الأوامر لا يصح امتثاله بدون النية. انتهى. وإذا قلنا: يشترط قصد الترك، فهـل يحتـاج إلى نية خاصة فى الجزئيات أو يكفى نية عامة لكل منهى عنه، فيه نظر.

(م): والأمر عند الجمهور بتعلق الفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزامًـا، وقبلـه إعلامًا.

---

(١) هو: محمد بن عبد الله البغدادى، أبو بكر الصيرفى، إمـام فـى الأصـول والفقـه، قيـل إنـه أعلـم الناس بالأصول بعد الشافعى، من شيوخه: أحمد الرمادى، وابن سريج، ومن تلاميذه: علـى بـن محمد الحلبى. من مصنفاته: شرح الرسالة للإمام الشافعى، البيان على دلائل الإعلام على أصول الأحكام فى أصول الفقه، وكتاب الإجماع، وكتاب الشروط. توفى سنة ٣٣٠هـ.

انظر: طبقـات الشـافعية للسبكى (٣/١٨٦)، وفيـات الأعيـان (٤/١٩٩)، شـذرات الذهـب (٢/٣٢٥)، الفتح المبين (١/١٨٠).

(ش): النقول فى هذه المسألة مضطربة، فقال القاضى فى مختصر التقريب: الفعل مأمور به فى حال حدوثه. ثم قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق بـه، ولكنه لا يقتضى ترغيبًا مع تحقق المقصود، وذهب بعض من ينتمى إلى التحقيق، إلى أنه إنما يؤمر به حال المباشرة، وإذا تقدم عليه، فهو أمر إنذار، وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع، قال: وهذا باطل. انتهى. وهذا الذى زيفه هو الذى يدل عليه صريح نقل الإمام الرازى عن الأصحاب كما قال الصفى الهندى، قال: ونقل إمام الحرمين فى مذهب أصحاب الشيخ، ما يقتضى أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه، وهو الذى يقتضيه أصلهم: أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، لكن أصلهم الآخر، وهو جواز تكليف المحال، يقتضى جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة، فعلى هذا يكون المأمور مأمورًا قبل التلبس بالفعل، والمأمور به مأمورًا به قبل حدوثه، لكن لعلهم فرعوا هذا على استحالته، أى وإن قالوا بجوازه، لكنهم قالوا ذاك بناء على عدم وقوعه، ونقل الكل عن المعتزلة، أى أن الفعل إنما يصير مأمورًا به عندهم قبل حدوثه لا عنده، بل عنده ينقطع تعلق التكليف به، وهو اختيار إمام الحرمين، وهو موافق لأصلهم فى أن الاستطاعة قبل الفعل، وأن تكليف مالا يطاق، غير جائز.

ونقل بعضهم، كالآمدى: أن الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأمورًا به قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناع كون ذلك وقت حدوثه، فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة، وبه يشعر كلام الغزالى، وهذا صريح فى أن الخلاف بين معظم الأصحاب والمعتزلة فى المأمور، والمأمور إنما هو فى وقت التلبس والحدوث لا قبله، والنقل الأول يقتضى تحققه فيهما، فبينهما تناقض، ولا يجمع بينهما بأن يقال: إن الأول تفريع منهم على استحالة تكليف المحال، والثانى على جوازه؛ لأنه يقتضى جواز كون الفعل مأمورًا به بعد حدوثه، وهذا الناقل نقل امتناعه وفاقًا، والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل فى الزمن المستقبل، وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة، لا ينافى كون الفعل مقدورًا ومختارًا له، بمعنى صحة تعلق إرادته وقصده إلى إيقاعه، وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق، بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به، وقصده إلى إيجاده، وبهذا يندفع قولهم: إن الفعل تدور علته التامة ممتنع، ومعها واجب، فلا تكليف إلا بالمحال، لأن فى الأول تكليفًا بالمشروط عند عدم الشرط، وفى الثانى تكليفًا بتحصيل الحاصل.

(م): والأكثر: يستمر حال المباشرة، والإمام والغزالى: ينقطع.

(ش): ما حكاه عن الأكثر سبق نقل الآمدى أنه عن الأصحاب، وقال ابن برهان: إنه قول أهل السنة، وقالت المعتزلة: ينقطع تعلق التكليف به، واختاره الإمام والغزالى؛ لأن حقيقة الأمر الاقتضاء والطلب، والحاصل لا يطلب، وجوابه أنه غير مقتضى حال الإيقاع، ولكنه مع هذا مأمور به، بمعنى أنه طاعة وامتثال، وهذا لا يخالف فيه أحد.

(م): وقال قوم: لا يتوجه إلا عند المباشرة، وهو التحقيق.

(ش): هذا القول هو اختيار الإمام فخر الدين والبيضاوى وغيرهما، ونسبه المصنف إلى الأشعرى، قال: وقول إمام الحرمين: إن هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل مؤول؛ للعلم بأنه لا يطلق مثل هذه العبارة على من دون الشيخ، وذلك أنه ألزم الشيخ تحصيل الحاصل، ثم قال: يقال فى الحادث: هذا هو الذى أمر به المخاطب، فأما أن يستمر القول فى تعلق الأمر به طلبًا واقتضاء مع حصوله، فلا يرتضى هذا لنفسه عاقل، ومراده بالمذهب الذى لا يرتضيه لنفسه عاقل، إيجاب تحصيل الحاصل الذى ألزم الشيخ به، وهو يعرف أن الشيخ لا يقوله ولا غيره، ووجه ما ادعاه المصنف من التحقيق فى هذا المذهب، أمور **منها:** أن الأمر يتناول زمان إمكان الفعل، لامتناع التكليف بالواجب والممتنع، وزمان وقوع الفعل زمان إمكانه، فإنه ليس زمان امتناعه؛ لامتناع وقوع الفعل فى زمن امتناعه، وليس زمان وجوبه الذاتي قطعًا، فإن كان له وجوب فيه، كان ذلك الوجوب وجوبًا بشرط المحمول أى: بشرط وجوده، وأنه لا يمتنع، أما حال وقوعه أو قبله وفاقًا، فلو كان الوجوب بشرط المحمول مانعًا من التكليف، لم يكن المأمور مأمورًا أصلاً، فثبت أن زمان الوقوع زمان إمكانه، فوجب أن يتناول الأمر إياه.

ومنها: أنه قبل المباشرة مشغول بالضد، فهو مكلف بترك الضد، فلا يكون مكلفًا بالفعل فى تلك الحالة وإلا لاجتمع النقيضان، وكان تكليفًا بما لا يطاق، ولأنه لو كان كذلك لم يكن ممتثلاً إلا فى مدة الحال وذلك محال، ولأن الله تعالى لا يكلف شيئين فى حالة واحدة، ولهذا قلنا عند كل جزء: هو مكلف به، وقبله وبعده ليس مكلفًا به، لأنه يلزم أن يكون مكلفًا بالشيء وضده فى حالة واحدة، بل كلما انقضى جزء يقتضى تكليفه به، وكلما دخل فى جزء كلف به إلخ، فإن قلت: فعلى هذا لا يصح أن يعاقب على ترك الفعل بل على فعل الضد، قلنا: بل يعاقب على ترك الفعل وعدمه، صح ترك فعل الضد حين تحصيل المباشرة، فإن قلت: ما فررت منه وقعت فيه، وهو أنه كيف يكون مكلفًا بالشيء وضده.

قلت: لا نسلم: بل هو فى هذه الحالة، مكلف بالترك، وهو الإعدام فما كلف بشيء آخر ولا يجيء هذا الإعدام إلا بالمباشرة من الفعل، وهذا جزء من الفعل الذى هو

الواجب، ولا يقال: إن هذا مقدمة الواجب فصح قولهم: إن الأمر قبل المباشرة، محال.

(م): فاللازم قبلها التلبس بالكف المنهى عنه.

(ش): هذا جواب سؤال مقدر تقديره، أنه يلزم من القول بأنه لا يتوجه إلا عند المباشرة، سلب التكاليف، وأن المكلف لا يعصى بترك مأمور؛ لأنه إن أتى به كان ممتثلاً، وإن لم يأت به كان معذورًا لعدم التكليف.

وجوابه، أنه لا يلزم؛ لأنا نلومه على التلبس بالكف، والكف عندنا فعل، وهو حرام، فقد باشر الترك، فتوجه عليه التكليف، فالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك، وهذا من النفائس، وقد أشار إليه إمام الحرمين فى مسألة: تكليف مالا يطاق.

(م): مسألة: يصح التكليف ويوجد معلومًا للمأمور أثره مع علم الآمر، وكذا المأمور فى الأظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر رجل بصوم يوم، علم موته قبله، خلافًا لإمام الحرمين والمعتزلة، أما مع جهل الآمر فاتفاق.

(ش): المكلف به إذا كان وقوعه مشروطًا بشرط يتحقق انتفاؤه عند وقته، هل يصح التكليف به؟ أما مع العلم فله حالتان:

الأولى: أن يعلم الآمر انتفاءه دون المأمور، كأمر الله تعالى رجلاً بصوم غد، مع علمه بموته قبله، فذهب الجمهور إلى أنه يصح، ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة، ومنشأ الخلاف أن فائدة التكليف هل هى الامتثال فقط، أو الابتداء أيضًا؟ فعلى الأول لا يصح، وعلى الثانى يصح، ومن فوائده الفرعية: أن المجامع فى نهار رمضان، إذا مات أو جن فى أثناء النهار، هل يجب فى تركته الكفارة فعلى الأول نعم، وعلى الثانى لا؛ لأنه لم يكن مأمورًا؛ للعلم بانتفاء شرط وقوعه عند وقته.

الثانية: أن يعلم المأمور انتفاء الشرط أيضًا، وإليه أشار بقوله: «أولا»، وكذا المأمور فى الأظهر، فالمختار عند المصنف الصحة، وهذا مما خالف فيه الأصوليين؛ فإنهم أطبقوا على المنع، وفرقوا بينهما بانتفاء فائدة التكليف ونقل الصفى الهندى عليه الاتفاق، إلا على رأى من يقول بتكليف مالا يطاق، ومستند المصنف فى خلافهم قول الفقهاء فيمن علمت أنها تحيض أثناء النهار: يجب عليها افتتاح النهار بالصوم، قال: ويقرب منه، وهو عكسه من نذر الصوم يوم قدوم زيد، وتبين أنه يقدم غدًا، فنوى الصوم من الليل أجزأه عن نذره على الصحيح، ولم يقولوا: إنه يجب عليه، بل اختلفوا فى الإجزاء كما رأيت، ونظير عدم الوجوب فيه الوجوب فى الحائض؛ قال: ولا يعكر على هذا أن الصحيح،

فيمن نذر الصيام يوم مقدم زيد، أنه يلزمه الصوم من أول اليوم، ويقال كما تبين بقدوم زيد في أثناء النهار وجوب الصوم من أوله، فكذلك تبين نظيره بأن الحيض تحريمه من أوله؛ لأنا نقول: هذا التبين إنما هو بعد ظهور الوقت المقتضى في مسألة النذر، والمانع في مسألة الحيض وقبل ظهورهما لا أثر لهما سوى تحقق أنهما يظهران أم لا، فقد تبين تحقق التكليف علمًا، وإن أمكن الاحترام قبل ذلك، ثم إذا ورد العجز أو الموت أو النسخ لم يتبين أنه لم يكن مأمورًا، بل نقول: انقطع التكليف قلت: وهذا الذى اختاره المصنف ولم ينقله عن أحد، قد ذكره الشيخ مجد الدين بن تيمية في «المسودة الأصولية»، فقال بعد ذكر الخلاف في الحالة: وينبغي على مساق هذا أن نجوزه، وإن علم المأمور أنه يموت قبل الوقت، كما تجوز توبة المجبوب من الزنا، والأقطع من السرقة، ويكون فائدته العزم على الطاعة بتقدير القدرة، قال: وليست هذه المسألة مبنية على تكليف خلاف المعلوم، ولا على تكليف ما لا يطاق، وإن كان لها به ضرب من التعلق، لكن تشبه النسخ قبل التمكن، لأن ذلك رفع للحكم بخطاب، وهذا رفع للحكم بتعجيز وقد نبه ابن عقيل(١) على ذلك، وينبني على أنه قد يأمر بما لا يريد. انتهى. وأما مع جهل الآمر بعدم وقوع الشرط، كأمر السيد عبده بخياطة الثوب في الغد، فيصح بالاتفاق، كذا قاله المصنف تبعًا لابن الحاجب، لكن قال الصفي الهندى: في كلام بعضهم إشعار بخلاف فيه، إذا علمت هذا فقول المصنف: «ويوجد معلومًا أثره»، أى: التكليف، أى حالة اتصال الخطاب به، ولا يتوقف علمه بذلك على مضى زمن يمكن فيه الامتثال، وأتى بذلك لينبه على قصور عبارة المختصر، فإنه نصب الخلاف في الصحة، وهو في الحقيقة خلاف في تحقق الوجوب على المكلف، ولهذا ترجم الأكثرون المسألة: أنه هل يعلم المأمور كونه مأمورًا قبل التمكن من الامتثال أو لا، حتى يمضى عليه زمن الإمكان؟.

قال: فالفعل الممكن بذاته، إذا أمر اللهَ به عبده فسمع الأمر في زمن لم يفهمه في زمن يليه، هل يعلم إذا ذاك أنه مأمور، مع أن من الجائز أن يقطعه عن الفعل قاطع: عجز أو موت، أو يكون شاكا في ذلك، لأن التكليف مشروط بسلامة العاقبة وهو لا

---

(١) هو: أبو الوفا على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادى الحنبلي، المقرئ الفقيه الأصولي الواعظ المتكلم، أحد الأئمة الأعلام، له مؤلفات قيمة منها: الفنون وهو أكبر كتبه، ويقع في مائتي مجلد كما قال ابن الجوزى، وكتاب الواضح في أصول الفقه وهو كتاب كبير ضخم، وكتاب الفصول والتذكرة، وعمدة الأدلة في الفقه، وغير ذلك توفى سنة ٥١٣هـ.
انظر: ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة (١٤٢/١)، المطلع (ص٤٤٤)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٢٠٩)، وما بعدها.

يتحققها؟ أصحابنا على الأول، فيرون تخفيفًا مستفادًا من صيغة الأمر، وإنما الشك من رافع يرفعه المستقر، والقوم على العكس، قال: ويلزمهم ألا يوجد منه عبادة لحصول الشك، فلا يصح لهم عمل. وأقول هنا مسألتان:

إحداهما: بالنسبة إلى المأمور، أن الأمر إذا اتصل به ولا مانع، فيعلم علمًا قطعيًا، أنه مأمور فى الحال، وكذا فى الأزمنة المستقبلة بشرط بقائه على صيغة التكليف، وقالت المعتزلة: لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد الامتثال، أو مضى زمن يسعه مع تركه.

الثانية: بالنسبة إلى الأمر، هل يصح ورود الأمر المقيد بشرط علم الآمر عدم وقوعه؟ وهى مبنية على ما قبلها، فمن قال: إن الآمر يعلم كونه مأمورًا قبل التمكن، جوز وروده، ومن لم يقل به لم يجوزه، إلا أن الخلاف هنا لا يختص بما علم عدم وقوعه، بل يجرى خلاف المعتزلة فى المعلوم الوقوع أيضًا، فحاصل مذهبهم: إحالة تصور الأمر بشرط فى حق الله تعالى، سواء علم وقوعه، أو عدم وقوعه، فظهر بذلك قصور عبارة ابن الحاجب والمصنف وغيرهما، حيث ترجموا المسألة ببعض أفرادها، فأوهموا موافقتهم فى معلوم الوقوع، ولزم من ذلك نسبة ابن الحاجب للتناقض حيث ادعى الإجماع فى خلاف المعلوم، أنه يصح التكليف به، وهنا حكى الخلاف فيه، وسلم المصنف فى شرحه السؤال، وجمع بينهما بما لا يشفى وإذا عرفت حقيقة المسألة، زال الاضطراب، فإنها ليست موضوعة فيما علم انتفاء شرط وقوعه، بل فى أنه هل يصح تكليف الله عبده بشرط أم لا؟ فالمعتزلة يقولون: إن ذلك محال سواء علم وقوعه أو علم عدم وقوعه؛ لأنه مع العلم بالوقوع لا يكون شرطًا وإلا لكان ذكره عبثًا، ومع العلم بعد الوقوع، لا يكون أمرًا إلا على رأى بعض من يجوز تكليف ما لا يطاق، وقول المصنف: يلزمهم بطلان العبادات لعدم الجزم، فغير لازم؛ لأن الشك ليس فى نفس العبادة، بل فى بقائه إلى فراغها، وساغ له الإقدام عليها مع ذلك استصحابًا بالأصل السلامة؛ ولهذا قال أبو الحسين فى «المعتمد»: قال أصحابنا: إنما يجب التأهب للصلاة لثبوت أمارة بقائه سالمًا إلى فراغها، فوجب عليه بهذه الأمارة التحرز من ترك مالا يؤمن وجوبه.

(م): خاتمة: الحكم قد يتعلق على الترتيب، فيحرم الجمع أو يباح أو يسن.

(ش): مثال **الأول:** أكل المذكى والميتة لعذر الاضطرار المبيح للميتة، ومثال **الثانى:** الوضوء والتيمم؛ كذا قال فى «المحصول»، وغلط؛ فإن التيمم مع وجود الماء لا يصح، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام، وإن استعمله لا على قصد العبادة فلا يكون تيممًا، وقال

العراقى[1]: مراده صورة التيمم، أما التيمم الشرعى المبيح للصلاة، فلا تتصور حقيقته مع الوضوء؛ لأنه حينئذ غير مشروع، قلت: ويمكن تصويره على رأى ابن شريح فى الماء المختلف فى طهوريته كالمستعمل والنبيذ، الذى يجوز أبو حنيفة الطهارة به؛ فإنه نص فى كتاب الودائع على أنه يتوضأ به ويتيمم خروجًا من الخلاف، ومثله قول أبى حنيفة فى سؤر الحمار: إن لم يجد غيره توضأ به وتيمم.

ومثال **الثالث:** خصال الكفارة المرتبة، كذا قال فى «المحصول»، وفى كون الجمع بينها سنة يحتاج إلى دليل، ولم يذكره الفقهاء، بل فى تصويره نظر، فإنه إذا كفر بالعتق مثلاً ثم صام، فقد سقطت الكفارة بالأولى، فلا ينوى بالثانية الكفارة لعدم بقائها عليه، وينبغى أن يكون على الخلاف فيما إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم؟.

(م): وعلى البدل كذلك.

(ش): أى هذه الأشياء كما تكون فى المرتب تكون فى المخير، ومثل الإمام وغيره، المحرم الجمع: تزويج المرأة من كفأين والمباح: ستر العورة بثوبين، والمندوب: بالجمع بين خصال كفارة الحنث، وفيه ما سبق فى الكفارة المرتبة.

* * *

(١) كذا فى المخطوط، والصواب القرافى.

(م): الكتاب الأول

فى الكتاب ومباحث الأقوال

والكتاب القرآن، والمعنى به هنا: اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته.

(ش): لما كان الكتاب أصلاً لسائر الأدلة الشرعية، قدم البحث عنه على البحث عن سائرها، والألف واللام فيه للغلبة، لأن المراد به الذى يتعارفه المسلمون، المقابل للسنة، فيقال: الكتاب والسنة، فقوله: «الكتاب القرآن»، هو قولنا: الإنسان البشر، والقمح البر، وقوله: «والمعنى»، إشارة إلى أن القرآن يطلق تارة ويراد به مدلول اللفظ، وهو المعنى القائم بالنفس، وذلك محل نظر المتكلمين، وأخرى ويراد به الألفاظ الدالة على ما فى النفس؛ قال تعالى: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة: ٦]. والمسموع هو العبارات[1]، وهذا محل نظر الأصوليين والفقهاء والنحاة وغيرهم، فقوله: «اللفظ»،

---

(١) قوله: و«المسموع هو العبارات». قول غير صحيح مخالف لاعتقاد أهل السنة والجماعة فالقرآن المسموع، والمكتوب، بألفاظه وحروفه كلام الله على الحقيقة، لا هو دلالات على كلام الله، ولا هو عبارات كما ذهب الشارح ولا هو معنى لكلام الله. فالكلام كلام الله والصوت صوت القارئ، وكذلك المكتوب فى المصاحف كلام الله حرف وهجاء، وليس المداد المكتوب على الورق. قال الشيخ حافظ بن أحمد الحكمى: ونحن وجميع أهل السنة والجماعة نشهد الله الذى أنزله بعلمه وشهد به، ونشهد ملائكته الذين شهدوا بذلك، ونشهد رسوله الذى أنزل عليه وبلغه إلى الأمة، ونشهد جميع المؤمنين الذين صدقوه وآمنوا به أنّا مؤمنون مصدقون شاهدون بأنه كلام الله عز وجل وتنزيله وأنه تكلم به قولا وأنزله على رسول وحيا، ولا نقول أنه حكاية عن كلام الله عز وجل أو عبارة بل هو عين كلام الله حروفه ومعانيه، نزل به من عنده الروح الأمين، على محمد خاتم المرسلين وكل منهما مبلغ عن الله عز وجل والكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا لا إلى من قاله مبلغًا مؤديًا. أ.هـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: وتوهم قوم أنهم يعنون بالحروف المداد، وبالأصوات أصوات العباد، وهذا لم يقله عالم والصواب الذى عليه سلف الأمة كالإمام أحمد والبخارى صاحب الصحيح فى كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم اتباع النصوص الثابتة، وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس ذلك كلاما لغيره ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن اسمًا لمجرد المعنى ولا لمجرد الحروف بل لمجموعهمًا، وقال رحمه الله فى موضع آخر، وقلت: فى جواب الفتيا الدمشقية، وقد سألت فيها عن رجل=

كالجنس، فيخرج بـه النفسى، وإنما عبر بـه دون القـول، وإن كـان القـول أخـص مـن اللفظ(١)، فإنه لا يتناول غير المستعمل؛ لأن القصد هنـا التنصيص علـى أن البحـث عـن الألفاظ، ولو أتى بالقول لم يفهم ذلك، وقوله: «المـنزل»، فصـل أول، يخـرج اللفـظ غير المنزل، وقوله: «على محمد ﷺ»، فصل ثان، يخرج المنزل علـى غـيره مـن الأنبيـاء، عليهـم الصلاة والسلام، و«للإعجاز»، فصل ثالث، يخرج المنزل لا للإعجـاز كالأحـاديث، كـذا قالوا: وساعدهم قول الحليمى فى المنهاج: علوم القرآن توجد فى السنة إلا الإعجاز، فإنه

=حلف بالطلاق الثلاث أن القرآن حرف وصوت، وأن ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من الظـاهر، هـل يحنـث هـذا أم لا؟ فقلـت فـى الجـواب: إن كـان مقصود هذا الحالف أن أصوات العباد بالقرآن والمراد الـذى يكتـب بـه حـروف القـرآن قديمـة أزلية، فقد حنث فى يمينه، وما علمت أحدًا من الناس يقول ذلـك، وإن كـان قـد يكـره تجريـد الكلام فى المداد الذى فى المصحف وفى صوت العبد لئلا يتذرع بذلك إلى القول بخلق القـرآن. ومن الناس من تكلم فى صوت العبد وإن كنا نعلـم أن الـذى نقـرؤه هـو كـلام الله حقيقـة لا كلام غيره، وأن الذى بين اللوحين هو كلام الله حقيقة، ولكـن مـا علمـت أحدًا حكـم علـى مجموع المداد المكتوب به، وصوت العبد بالقرآن بأنه قديم ولكن الذين فى قلوبهم زيغ من أهـل الأهواء لا يفهمون من كلام الله وكـلام رسـوله ﷺ، وكـلام السـابقين الأولـين والتـابعين لهـم بإحسان فى باب صفات الله تعالى إلاَّ المعانى التى تليق بخلق لا بالخالق. انتهى. قلـت: والكـلام فى هذه المسألة يطول فكم من نقول توضح عقيدة أهـل السـنة والجماعـة فـى أن القـرآن ليـس دلالات ولا عبارات عن كلام الله بل هو كلامه على الحقيقة لا المجاز، منه بدأ وإليه يعود.

انظـر: معـارج القبـول (١/٢٦٦،٢٦٧)، (١/٢٥٨: ٣٠٤)، الفتـاوى الكـبرى لابـن تيميـة (٥/١٤٦: ١٤٨)، شرح أصول العقيدة الإسلامية لعلى بن أبى العز الأذرعى (ص٦٠)، الفصل لابن حزم (٣/٣: ١٠) ولمعة الاعتقاد (ص١٥: ١٨).

(١) اللفظ فى اللغة: الرمى، يقال: لفظ البحر الشىء ألقاه إلى الساحل، ولفظت الحية سمها: رمـت به، وفى الاصطلاح: صوت معتمد على بعض مخارج الحروف، لأن الصوت لخروجـه مـن الفـم صار كالجوهر المرمى منه فهو ملفوظ، فأطلق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصـدر، كقولهم: نسج اليمن، أى منسوجه.

أما: القول فى اللغة: النطق بالكلام والرأى المعتقد، والجمع أقوال، وجمع الجمـع: أقـاويل. وفـى الاصطلاح: لفظ وضع لمعنى ذهنى، لما كان اللفظ أعم مـن القـول لشموله المهمـل والمستعمل أخرج المهمل بقوله: «وضع لمعنى».

انظر: المعجم الوسيط (٢/٧٩٧،٨٦٥)، شرح الكوكـب المنـير (١/١٠٤،١٠٥)، الإحكـام فـى أصول الأحكام (١/٤٦).

من خصائص الكتاب، ولهذا جوزوا رواية الحديث بالمعنى(١)، وينبغى أن يكون مرادهم: أن الأحاديث لم تنزل للإعجاز، أى لقصده، فإنها لا تخلو عنه، كيف وهو القائل: «أوتيت جوامع الكلم»(٢)؟ وبذلك يؤول قول الحليمى، وقوله: «بسورة منه» من تتمة الفصل الثالث، وهو بيان للواقع لا الإخراج، والمعنى فيه: أن الإعجاز واقع بسورة منه، فلو أطلق «المنزل للإعجاز»، لأوهم أن الإعجاز بكله، وليس كذلك، ولا ينبغى أن يتوهم أنه فصل رابع يخرج ما نزل للإعجاز، ولكن لا بسورة منه، فإن ذلك لم يوجد، أعنى كلامًا نزل للإعجاز على محمد ﷺ لا بسورة منه، و«المتعبد بتلاوته» فصل رابع يخرج

---

(١) قلت: ولكن جواز رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ ليس جوازًا مطلقًا، بل مقيدًا بشروط.
أولاً: أن يكون الراوى بالمعنى عالمًا بالألفاظ ومقاصدها، خبيرًا بما يحيل معانيها.
ثانيًا: أن تكون الرواية بالمعنى مساوية للأصل فى الجلاء والخفاء، لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم وتارة بالمتشابه.
ثالثا: أن لا تكون فى الرواية زيادة ولا نقصان.
رابعًا: أن يقول الراوى بالمعنى عقيبه: أو كما قال، أو نحوه، أو شبهه، وخلافه.
قال الخطيب فى الكفاية: قال الحسن: «لا بأس بتقديم الحديث وتأخيره إذا أصبت المعنى» وقيل للحسن: يا أبا سعيد، إنك تحدثنا بالحديث اليوم، وتحدث من الغد بكلام آخر؟ فقال: «لا بأس بالحديث إذا أصبت المعنى» وقال سفيان الثورى: «لو أردنا أن نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثناكم بحديث واحد». وقال عبد الرزاق ذات مرة لسفيان: حدثنا بحديث أبى الزعراء كما سمعت، قال: «يا سبحان الله!! ومن يطيق ذلك؟ إنما نجيئكم بالمعنى».
وكان أنس إذا حدث حديثًا عن رسول الله ﷺ ففرغ منه قال: أو كما قال رسول الله ﷺ، وكان أبو الدرداء يحدث بالحديث عن رسول الله ﷺ، فإذا فرغ منه قال: «هذا، أو نحو هذا، أو شكله».
وروى هشام بن عروة عن أبيه قال: قالت لى عائشة: «يا بنى إنه يبلغنى أنك تكتب عنى الحديث، ثم تعود فتكتبه»، فقلت لها: أسمعه منك على شىء ثم أعود فأسمعه على غيره! فقالت: «تسمع فى المعنى خلافا؟» قلت: لا. قالت: «لا بأس بذلك».
انظر: مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه محمد عثمان الخشت (ص١٢، ١٣).
(٢) حديث: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لى الكلام اختصارًا»، أخرجه البيهقى فى الشعب، وأبو يعلى فى مسنده عن عمر بن الخطاب، وأخرجه الدارقطنى عن ابن عباس، وقد روى هذا الحديث بألفاظ مختلفة؛ فأخرج البخارى ومسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ: «بعثت بجوامع الكلم»، وأخرجه أحمد عن عمرو بن العاص بلفظ: «أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه».
انظر: فيض القدير (١/٥٦٣)، جامع العلوم والحكم (ص٢)، كشف الخفا (١/١٥).

منسوخ التلاوة(١) مثلاً، وقوله: «بسورة» يقتضى أنها أقل ما وقع التحدى به؛ لقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة مثله﴾(٢). لكن قوله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور: ٣٤]. يقتضى الإعجاز بآية.

(م): ومنه البسملة في أول كل سورة غير «براءة» على الصحيح.

(ش): هى آية من أول الفاتحة بلا خلاف عندنا(٣)، وكذا فيما عداها من باقى

---

(١) قلت: إن الآية من القرآن يتعلق بها حكمان، الأول: جواز تلاوتها ولهذا يثاب عليها، لقول النبى ﷺ: «من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف، بل ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف».

الثانى: الحكم الذى تدل عليه من الوجوب أو التحريم أو غيرهما، فإن رفع حكم من الحكمان لا شك أن أحدهما ثابت معمول به مثاب عليه، متعبد به، فمثلا نسخ حكم آية الاعتداد بالحول الثابت فى قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا وصية لأزواجهم متاعًا إلى الحول غير إخراج﴾ بالاعتداد أربعة أشهر وعشرًا الثابت فى قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا﴾، لا تزال الآية المنسوخة مقروءة فى المصحف يتعبد بها. قال الشوكانى: وإلى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادعى بعضهم الإجماع عليه، وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الأصول قالوا: لأنه إذا انتفى الحكم لا فائدة من التلاوة، وهذا قصور عن معرفة الشريعة وجهل كبير بالكتاب العزيز فإن المنسوخ حِكَمه الباقية تلاوته فى الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم فى العلم. أ.هـ.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٩).

(٢) سورة يونس: ٣٨، وفى المخطوط ﴿فأتوا بسورة منه﴾ وهو تحريف وما أثبتناه هو الصواب.

(٣) قوله: «هى آية من أول الفاتحة بلا خلاف عندنا» قلت: الإجماع على ثبوت البسملة خطًا فى المصحف فى أوائل السور ولا خلاف فى ذلك، أما كونها آية ففى ذلك خلاف مشهور، وقد نقل ابن حجر وغيره كلام من أنكر أن البسملة ليست آية من القرآن قال ابن حجر: قال ابن التين: فيه دليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست آية من القرآن، كذا قال، وعكس غيره لأنه أراد السورة، ويؤيده أنه لو أراد ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ الآية لم يقل هى السبع المثانى لأن الآية الواحدة لا يقال لها سبع فدل على أنه أراد بها السورة.

قال الشوكانى: وقد ذكر جماعة من أهل الأصول فى هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء فى البسملة وكذلك ما وقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم، هل هى آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط، أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين أو ليست بآية ولا هى من القرآن؟ وأطالوا البحث فى ذلك وبالغ بعضهم فجعل هذه المسألة من مسائل الاعتقاد، وذكرها فى مسائل أصول الدين والحق أنها آية من كل سورة لوجودها فى رسم المصاحف=

السورة سوى «براءة» على أظهر قولى الشافعى، والثانى: ليست من القرآن بالكلية، ونسبه بعضهم للأئمة الثلاثة، وهو مقابل الصحيح فى كلام المصنف، وعمدتنا ثبوتها فى شواذ المصحف أول كل سورة، وأجمع الصحابة على أنه لا يكتب فى المصحف ما ليس بقرآن، وأن ما بين الدفتين كلام الله تعالى؛ قاله القاضى الحسين، والغزالى، والنووى، وغيرهم، وهو أحسن الأدلة، وإذا قلنا بأنها من القرآن، فالمشهور أنها آية كاملة، وفى قول: بعض آية، وحكى ابن الرفعة وجهًا: إن كان الحرف الأخير من السورة قبله ياء ممدودة كالبقرة، فالبسملة آية كاملة منها، وإن لم يكن كـ ﴿اقتربت الساعة﴾ [القمر: ١] فبعض آية، وعلم من قوله: «أول كل سورة» أنها آية منها، والمخالف فيه أبو بكر الرازى[1] من الحنفية إلى أنها آية مفردة، أنزلت للفصل بين السور، حكاه عنه ابن

=وذلك هو الركن الأعظم فى إثبات القرآنية للقرآن، ثم الإجماع على ثبوتها خطًا فى المصحف فى أوائل، السور ولم يخالف فى ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم، وبهذا الإجماع حصل الركن الثانى وهو النقل مع كونه نقلاً إجماعيا بين جميع الطوائف، وأما الركن الثالث وهو ثبت موافقتها للوجه الإعرابى والمعنى العربى فذلك ظاهر. إذا تقرر لك هذا علمت أن نفى كونها من القرآن مع تسليم وجودها فى الرسم مجرد دعوى غير مقبولة، وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها فى الرسم فى أول كل سورة فإنها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحجة.

وقال ابن كثير: افتتح بها الصحابة كتاب الله واتفق العلماء على أنها بعض آية من سورة النمل ثم اختلفوا هل هى آية مستقلة فى أول كل سورة أو من أول كل سورة كتبت فى أولها، أو أنها بعض آية من كل سورة، أو أنها كذلك فى الفاتحة دون غيرها أو أنها إنما كتبت للفصل لا إنها آية على أقوال العلماء سلفًا وخلفًا. أ. هـ. قلت: إنما سُقت هذه الأقوال لبيان أن هذه المسألة فيها خلاف مشهور بين العلماء على عكس ما ذكره الشارح، وكان قول المؤلف صحيح ودقيق حينما قال على الصحيح.

انظر: فتح البارى لابن حجر (١٥٨/٨)، إرشاد الفحول (ص٣١)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١٦/١).

(١) هو: أحمد بن على أبو بكر الرازى، الإمام الكبير المعروف بالجصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد، قال الخطيب: كان إمام أصحاب أبى حنيفة فى وقته، وكان مشهورًا بالزهد والدين، والورع، وقال الذهبى: وقيل كان يميل إلى الاعتزال وفى تواليفه ما يدل على ذلك فى رؤية الله وغيرها، نسأل الله السلامة، قلت: وقد حققنا له كتاب اسمه بدء الأمالى، مليء باعتقادات تخالف أهل السنة والجماعة فليراجع، له مصنفات كثيرة، منها: أحكام القرآن، وشرح الجامع لمحمد بن الحسن، وشرح مختصر الكرخى، وشرح مختصر الطحاوى، وشرح الأسماء الحسنى، وله كتاب مفيد فى أصول الفقه، وكتاب جوابات المسائل والمناسك، بدء الأمالى، فى العقيدة=

السمعانى فى «الاصطلام»، وسيأتى عن رواية الربيع[(١)] عن الشافعى ما يقتضيه، نعم، ظاهر كلام المصنف يقتضى أنها من القرآن على سبيل القطع كسائر القرآن وهو وجه مرجوح، حكاه الماوردى والإمام وغيرهما؛ قال الماوردى: والجمهور على أنها آية حكمًا لا قطعًا لاختلاف العلماء فيها، ومعنى حكمًا: أنه لا تصح الصلاة إلا بها فى أول الفاتحة، وضعف الإمام قول من قال: إنها قرآن على سبيل القطع، وقال: هذه غباوة عظيمة من قائله؛ لأن ادعاء العلم حيث لا قاطع، محال، وصحح النووى أنها قرآن على سبيل الحكم، واستدل إلى أنه لا يكفر بالإجماع، ولو كانت على سبيل القطع لكفر، وبنوا على هذا الخلاف أنه هل يقبل فى إثباتها خبر الواحد؟ إن قلنا: آية حكمًا، فنعم كسائر الأحكام، وإن قلنا: قطعًا، فلا، كسائر القرآن، وكان شيخنا بهاء الدين بن عقيل[(٢)]، رحمه الله تعالى يقول: الذى يظهر أن إثباتها قرآنا، لا يكون إلا بقاطع كغيرها، ويجوز كونه خبر الواحد الذى احتفت به القرائن وهو إجماعهم على كتبها فى المصاحف كلها بقلم القرآن، وعدم تكفيرنا فيها لكون القطع ناشئًا عن ثبوت الخبر المحتف بالقرائن، وهذا لم يحصل للنافى، على أن العمرانى[(٣)] حكى فى زوائده عن صاحب

=بتحقيقنا، توفى سنة ٣٧٠هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٣١٤/٤، ٣١٥)، شذرات الذهب (٧١/٣)، الفوائد البهية (ص٢٧)، طبقات المفسرين (٥٥/١)، البداية والنهاية (٢٩٧/١١).

(١) هو: الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادى، أبو محمد، المؤذن، المصرى صاحب الإمام الشافعى الذى روى أكثر كتبه، وأثنى عليه الشافعى خيرًا، وكان مؤذنًا فى مسجد عمرو بن العاص، قال النووى: واعلم أن الربيع حيث أطلق فى كتب المذهب المراد به المرادى وإذا أرادوا الجيزى قيدوه، وصارت الرواحل تشد إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعى منه. توفى سنة ٢٧٠هـ.
انظر: طبقات الحفاظ (ص٢٥٢)، وفيات الأعيان (٢٩١/٢)، ومابعدها، البداية والنهاية (٤٨١/١١)، شذرات الذهب (١٥٩/٢)، حسن المحاضرة للسيوطى (٣٤٨/١).

(٢) هو: عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله المشهور بابن عقيل بهاء الدين أبو محمد، تولى قضاء الديار المصرية وسمع الحديث، وأخذ الفقه عن الزين بن الكنانى وغيره، وقرأ النحو على ابن حيان، ولازمه فى ذلك اثنتى عشرة سنة، وأخذ الأصول والفقه عن العلاء التونوى ولازمه، وقرأ القراءات على التقى الصائغ. توفى فى القاهرة سنة ٧٦٩هـ. من مصنفاته: شرح الألفية لابن مالك، شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك وسماه المساعد، وغيرهما.
انظر: شذرات الذهب (٢١٤/٦، ٢١٥)، البدر الطالع (٣٨٦/١، ٣٨٧)، كشف الظنون (١٥٢/١، ٢٠٣، ٤٠٦)، معجم المؤلفين (٧٠/٦).

(٣) هو يحيى بن سالم أبى الخير بن أسعد بن يحيى، أبو الحسين العمرانى، فقيه، كان شيخ=

«الفروع» أنا إذا قلنا: إنها من الفاتحة قطعًا كفرنا نافيها، وفسقنا تاركها، ولكن المعروف الأول، قال ابن السمعاني:وقولهم: لو كانت قرآنًا لنقلت بدليل يفيد القطع، مردود؛ لأنا نريد بكونها من القرآن في رأس كل سورة عملاً لا علمًا، ونظيره الحجر هو من البيت بدلائل لا توجب العلم، بل توجب العمل، وهوَ الطواف عليه وسائر الكعبة قبلة بدليل مقطوع يوجب العلم، وبهذا التقرير يندفع الإشكال، ويرتفع خيال القاضى فى قطعه بتخطئة من جعلها من القرآن؛ لأنه لا يثبت إلا بقاطع، وهو مفقود، لأنه بأن مراد المثبت بكونها قرآنًا، وتزول الشبهة فى التكفير من الجانبين، وهو من أجل ما يستفاد فى هذا الموضع، ومن الفوائد ما حكاه ابن خالويه[1] فى «الطارقيات» عن الربيع بن سليمان، سمعت الشافعى يقول: أول الحمد بسم الله الرحمن الرحيم، وأول البقرة الم».

ولهذا وجه حسن، وهو أن البسملة لما ثبتت أولاً فى سورة الفاتحة فهى من السور إعادة لها وتكرار، فلا تكون من تلك السورة ضرورة، فلا يقال: هى آية من أول كل سورة، بل هى آية فى أول كل سورة.

(م): لا ما نقل آحادًا على الأصح.

(ش): حكاية الخلاف فى هذا على الإطلاق لم أره فى شىء من كتب الأصول مع كثرة التتبع، وابن الحاجب وإن أشار إلى الخلاف فيها، حيث أفردها بمسألة، ونصب فيها الأدلة، لكن ظهر أن مقصوده فيها البسملة بخصوصها، وأنها ليست من القرآن، وأما المصنف فغاير بينهما، وأفهم أن البسملة من القرآن بالتواتر لا بالآحاد، وقد سبق ما فيه، والحق أن ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله لا خلاف فى شرط التواتر فيه، وأما بحسب محله ووضعه وترتيبه، فهل يشترط فيه التواتر، أم يكفى فيه نقل الآحاد؟ هذا الذى يليق أن يكون محل الخلاف، ثم رأيت الخلاف مصرحًا به فى كتاب «الانتصار» للقاضى

=الشافعية فى بلاد اليمن توفى فيها سنة ٥٥٨هـ. من مصنفاته: البيان فى فروع الشافعية، والزوائد، والأحداث، وشرح الرسائل للغزالى، وغير ذلك.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣٢٤/٤)، هدية العارفين (٥٢٠/٢)، الأعلام (١٤٦/٨).

(١) هو: الحسين بن أحمد بن خالويه بن حمدان الهمذانى، أبو عبد الله نحدى، لغوى أصله من همذان أخذ عن أبى مجاهد، وأبى بكر الأنبارى، وأبى عمرو الزاهد، وأبى بكر بن دريد، توفى بحلب سنة ٢٧٠هـ. من مصنفاته: الاشتقاق، الجمل فى النحو، البديع فى القراءات، شرح الممدود والمقصور، وغير ذلك.

انظر: البداية والنهاية (٢٩٧/١١)، شذرات الذهب (٧٢،٧١/٣)، معجم الأدباء (٢٠٠/٩)، كشف الظنون (١٢٣،٨٦/١)، معجم المؤلفين (٣١١،٣١٠/٣).

أبى بكر، فقال ما نصه: وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين: يجوز إثبات قرآن[1] وقراءة حكمًا لا علمًا بخبر الواحد دون الاستفاضة، وكره أهل الحق ذلك وامتنعوا منه. انتهى، ولا تتخيل من إفراد الأئمة كتبًا فى القراءات الشواذ أنها ملحقة عندهم بالقرآن، بل إنما فعلوا ذلك لفوائد: منها ما يتعلق بعلم العربية، ومنها الاستشهاد بها فى تفسير القرآن، وعلى هذا اقتصر ابن عبيد[2] فى كتاب فضائل القرآن، فقال: القصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المتواترة، وتبين معناها، وذلك كقراءة عائشة[3] ﴿والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: ٢٣٨] «وصلاة العصر» وقراءة ﴿وله أخ أو أخت﴾ [النساء: ١٢] «من أم»، وإذا كانوا يرجعون لأقوال التابعين فى التفسير فما ظنك بالصحابة؟!.

(م): السبع المتواترة، قيل: فيما ليس من قبيل الأداء، كالمد، والإمالة، وتخفيف الهمزة، قال أبو شامة: والألفاظ المختلف فيها بين القراء.

(ش): أما كون السبع متواترة، فمما أجمع عليه من يعتد به[4]، بشرط صحة إسناده إليهم؛ لأنها لو لم تكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر، واللازم باطل، وتشعب

---

(١) كذا فى المخطوط، وصوابه قراءات.

(٢) هو: عمر بن عبيد بن باب التميمى بالولاء، أبو عثمان البصرى، ولد سنة ثمانين للهجرة كان شيخ المعتزلة فى عصره وفقيهها، وأحد الزهاد المشهورين، من مصنفاته: التفسير، فضائل القرآن، الرد على القدرية، توفى بمكة سنة ١٤٤هـ، رثاه أبو جعفر المنصور، ولم يسمع بخليفة رثى من دونه سواه، قال ابن معين: كان من الدهرية الذين يقولون: إنما الناس مثل الزروع.
انظر: البداية والنهاية (١٠/٧٨)، ميزان الاعتدال (٢/٢٩٤)، وفيات الأعيان (٣/٤٦٠)، الأعلام للزركلى (٥/٨١).

(٣) هى: أم المؤمنين عائشة زوجة رسول الله ﷺ ، وبنت أبى بكر الصديق أسلمت صغيرة بعد ١٨ شخصًا، تزوجها الرسول قبل الهجرة، وبنى بها بعد الهجرة وكناها: أم عبد الله بابن أختها عبد الله بن الزبير، من أكثر الصحابة رواية ماتت سنة ٥٧هـ. ودفنت بالبقيع.
انظر: الإصابة (٤/٣٤٨)، الاستيعاب (٤/٣٤٥)، تهذيب الأسماء (٢/٣٥٢)، طبقات الفقهاء (ص٤٧).

(٤) قال الشوكانى: وليس على ذلك أثارة من علم فإن هذه القراءات كل واحدة منها منقولة نقلا آحاديا، كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراءاتهم وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن فى هذه القراءات ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد، ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن العشر وإنما هو قول قاله بعض أهل الأصول، وأهل الفن أخبر بفنهم.
انظر: إرشاد الفحول (ص٣٠).

بعض المتأخرين، وقال: لا شك فى تواترها عن الأئمة السبعة[1]، وأما بأسانيدهم عن النبى ﷺ، فهى أخبار آحاد كما يعرف من طرقهم، وجوابه: لعلها كانت متواترة فيما بينهم، واقتصروا على بعض الطرق، ولا يلزم من عدم النقل ألا يكون كذلك، وقوله: «قيل»، يشير به إلى ما ذكره ابن الحاجب، وإنما أورده بصيغة التمريض، لأنه وإن وافقه فى استثناء ما ليس من قبيل الأداء، لكن لا يوافق فى التمثيل، فإن أصل المد والإمالة متواتر بلا شك، وإنما اختلف القراء فى اختياراتهم، فمنهم من رآه طويلاً، ومنهم من رآه قصيرًا، ومنهم من بالغ فى القصر، فمنهم من تزايد؛ حمزة[2] وورش[3] بمقدار ست ألفات، وقيل خمس، وقيل أربع، وصححوه، وعن عاصم[4]: ثلاث وعن الكسائى ألفين

---

(١) القراءات السبع هى قراءة أبى عمرو ونافع وعاصم وحمزه والكسائى وابن كثير وابن عامر، والعشر هذه مع قراءة يعقوب وأبى جعفر وخلف.

(٢) هو: حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل، أبو عمارة الكوفى، التيمى مولاهم، أحد القراء السبعة ولد سنة ٨٠هـ وأدرك الصحابة بالسن فيحتمل أن يكون قد رأى بعضهم، أخذ القراءة عن سليمان الأعمش، وحمران بن أعين، وأبى إسحاق السبيعى، ومحمد بن عبد الرحمن، وطلحة ابن مصرف، ومغيرة بن مقسم وغيرهم. قرأ عليه إبراهيم بن أدهم، وإبراهيم بن إسحاق بن راشد، وإبراهيم بن طعمة، وإسحاق بن يوسف الأزرق، وأشعث بن عطاف، وحجاج بن محمد، وربيع بن زياد وغيرهم. توفى سنة ١٥٦هـ بحلوان. من مصنفاته: قراءة حمزة، كتاب الفرائض، وغيرها.
انظر: طبقات القراء (١/٢٦١)، مرآة الجنان (١/٣٣٢)، شذرات الذهب (١/٢٤٠)، البحث والاستقراء فى تراجم القراء (ص٤٦).

(٣) هو: عثمان بن سعيد بن عبد الله أبو سعيد القرشى مولاهم، المصرى الملقب بورش شيخ القراء المحققين، وإمام أهل الأداء المرتلين، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالديار المصرية فى زمانه، ولقبه نافع بورش لبياضه، والورشان طائر معروف، رحل إلى نافع بن أبى نعيم فعرض عليه القرآن عدة ختمات فى سنة ١٥٥هـ، له اختيار خالف به نافعا. عرض عليه القرآن: أحمد بن صالح، وداود بن أبى طيبة، وأبو الربيع سليمان بن داود المهدى، وعامر بن سعيد، وأبو الأسعد الجرشى، وعبد الصمد بن عبد الرحمن بن القاسم وغيرهم. توفى سنة ١٩٧هـ.
انظر: طبقات القراء (١/٥٠٢)، شذرات الذهب (١/٣٤٩)، البحث والاستقراء فى تراجم القراء (ص١٣، ١٤).

(٤) هو: عاصم بن بهدلة بن أبى النجود، أبو بكر الأسدى، مولاهم، الكوفى، شيخ القراء بالكوفة وأحد القراء السبعة، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة، وجمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجريد، أخذ القراءة عن زر بن حبيش وأبى عبد الرحمن السلمى، وأبى عمر الشيبانى. روى القراءة عنه: أبان بن تغلب، وأبان بن يزيد العطار والحسن بن صالح، وحفص بن سليمان،=

ونصف، وعن قالون[١]: ألفين، وعن السوسى[٢]: ألف ونصف وقال الدانى[٣] فى التيسير: أطولهم مدا فى الصورتين جميعًا، يعنى المتصل والمنفصل، ورش وحمزة، ودونهما عاصم، ودونه ابن عامر[٤]، والكسائى، ودونهما أبو عمرو[٥] من طريق أهل العراق،

=وشيبان بن معاوية وغيرهم. توفى سنة ١٢٧هـ.

انظر: طبقات القراء (١/٣٤٦)، ميزان الاعتدال (٢/٣٥٨)، شذرات الذهب (١/١٧٥).

(١) هو: عيسى بن منبه بن وردان الملقب بقالون، المدنى، قاضى المدينة، ويقال إنه ربيع بن نافع وقد اختص به كثيرًا، وهو الذى لقبه قالون بمعنى: جيد؛ لجودة قراءته باللغة الرومية، ولد سنة ١٢٠هـ أخذ القراءة عرضًا عن نافع قراءة نافع، وقراءة أبى جعفر، وعرض أيضًا على عيسى بن وردان، وروى القراءة عنه: إبراهيم وأحمد ابناه، وأحمد بن صالح المصرى، والحسن بن على الشحام، والحسين بن عبد الله المعلم، وعبد الله بن عيسى المدنى، ومحمد بن عبد الحكم القطرى وغيرهم. توفى سنة ٢٢٠هـ.

انظر: طبقات القراء (١/٦١٥)، ميزان الاعتدال (٣/٣٢٧)، شذرات الذهب (٢/٤٨)، البحث والاستقراء فى تراجم القراء (ص١١).

(٢) هو: صالح بن زياد بن عبد الله أبو شعيب السوسى، مقرئ ضابط، محرر ثقة، عالم أهل الرقة ومقرئهم، أخذ القراءة عرضًا وسماعًا عن أبى محمد اليزيدى، وروى عن عبد الله بن نمير وطائفة. وأخذ القراءة عنه: أبو المعصوم محمد ابنه وموسى بن جرير النحوى، وأبو الحارث محمد بن أحمد الطرسوسى الرقى، وأحمد بن محمد الرافعى، وأحمد بن حفص المصيصى وغيرهم. توفى سنة ٢٦١هـ.

انظر: طبقات القراء (١/٣٣٢)، شذرات الذهب (٢/١٤٣)، الخلاصة (ص١٧٠)، البحث والاستقراء فى تراجم القراء (ص٣٠).

(٣) هو: عثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو الدانى الأموى، مولاهم، القرطبى، الإمام العلامة الحافظ شيخ مشايخ المقرئين، رحل إلى المشرق، ثم رجع إلى قرطبة وسمع الحديث وبرز فيه وفى أسماء رجاله، وفى القراءات علمًا وعملاً، وفى الفقه والتفسير، كان جيد الضبط من أهل الحفظ والذكاء، وكان دينًا فاضلاً ورعًا مالكى المذهب. توفى سنة ٤٤٤هـ. من مصنفاته: جامع البيان فى القراءات السبع، والتيسير، والمقنع، وطبقات القراء، والتمهيد وغيرها.

انظر: طبقات القراء (١/٥٠٣)، طبقات المفسرين (١/٣٧٢)، إنباه الرواة (٢/٣٤١)، شذرات الذهب (٣/٢٧٢).

(٤) هو: عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبى، المقرئ الدمشقى أبو عمران أحد القراء السبعة، ولد فى البلقاء فى قرية رحاب سنة ٨هـ، وانتقل إلى دمشق بعد فتحها، قرأ القرآن على المغيرة بن أبى شهاب، وروى عن معاوية، والنعمان بن بشير، وأبى أمامة، وفضالة ابن عبيد، وواثلة بن الأسقع، وأبى إدريس الخولانى. توفى بدمشق سنة ١١٨هـ. روى عنه أخوه عبد الرحمن، وربيعة بن يزيد، وعبد الله بن العلاء، وعبد الرحمن بن يزيد، وجعفر بن=

فهذه الأمارات والطرق فى كيفية التلفظ بالمد ليست متواترة، ولهذا كره أحمد، رضى الله عنه، قراءة حمزة لما فيها من طول المد وغيره، ولو كانت متواترة لما كره.

وأما الإمالة فقسمان: محضة، وهى أن ينحو بالألف إلى الياء، وبالفتحة إلى الكسرة. وبين بين، وهى كذلك إلا أن الألف والفتحة أقرب، وهى أصعب الإمالتين، وهى المختارة عند الأئمة، فلا شك فى تواتر الإمالة، وإنما اختلفوا فى كيفيتها مبالغة وتصورًا، فهذا هو الذى لا تواتر فيه، وكذلك تخفيف الهمز، أصله متواتر، وإنما الخلاف فى كيفيته، وأما الألفاظ المختلف فيها بين القراء، فهى ألفاظ قراءة واحدة، والمراد تنوع القراء فى أدائها، ولذلك قال: وألفاظ القراء: ولم يقل: القراءات، ومثاله: أن منهم من يرى المبالغة فى تشديد الحرف المشدد، فكأنه زاد حرفًا، ومنهم من لا يرى ذلك، ومنهم من يرى الحالة الوسطى، فهذا الذى ادعى أبو شامة[١] عدم تواتره وتوقف فيه المصنف، وقال: الظاهر تواترها، فإن اختلافهم ليس إلا فى الاختيار، ولا يمنع قوم قومًا. فقول ابن الحاجب: فيما ليس من قبيل الأداء لو اقتصر عليه لأمكن حمله على ادعاء التواتر فى المد والإمالة بالمعنى السابق، لكنه لما مثل بهما دل على أن مراده أصل المد والإمالة، فلا يمكن

=ربيعة، ومحمد ابن الوليد الزبيرى، وغيرهم ذكره ابن حبان فى الثقات؛ قال الذهبى: مقرئ الشاميين، صدوق فى رواية الحديث.

انظر: تهذيب التهذيب (٥/٢٤٠،٢٤١)، غاية النهاية (١/٤٢٣)، ميزان الاعتدال (٢/٥١)، الأعلام (٤/٩٥).

(٥) هو: زياد بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبد الله، ينتهى نسبه إلى مضر بن معد بن عدنان، الإمام السيد أبو عمرو التميمى البصرى، أحد القراء السبعة، ثقة زاهد. قرأ على شيوخ كثيرين منهم: الحسن بن أبى الحسن البصرى، وعاصم بن أبى النجود، وأبو جعفر ومجاهد وغيرهم، روى القراءة عنه عرضا وسماعًا: شجاع بن أبى نصر، ويحيى اليزيدى، وسيبويه، وسلام الطويل، وغيرهم. توفى سنة ١٥٤هـ.

انظر: إرشاد المبتدى وتذكرة المبتدى فى القراءات العشر (ص١٤١)، الطبقات (١/٢٨٨)، المعرفة (١/٨٣).

(١) هو: عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم أبو شامة المقدسى ثم الدمشقى، شهاب الدين أبو القاسم، الإمام الحافظ المحدث، العلامة، المجتهد الشافعى المقرئ النحوى، برع فى علم العربية والقراءات، ودرس الحديث وأتقن الفقه ودرس وأفتى، من مصنفاته: شرح الشاطبية، ومختصر تاريخ دمشق، وشرح المفصل للزمخشرى، وكتاب الروضتين، وشرح البيهقى، وغير ذلك. توفى سنة ٦٦٥هـ.

انظر: طبقات القراء (١/٣٦٥)، طبقات المفسرين (١/٢٦٨)، طبقات الشافعية للسبكى (٨/١٦٥)، البداية والنهاية (١٣/٢٥٠)، شذرات الذهب (٥/٣١٨)، بغية الوعاة (٢/٧٧).

رده إلى ما قررناه إلا بتأويل، بأن يقال: المراد بالمد كيفية المد، وكذلك الإمالة، لكنه يعكر عليه قراءته بتخفيف الهمز.

(م): ولا تجوز القراءة بالشاذ.

(ش): حكى ابن عبد البر[1] فيه الإجماع، قال النووى فى «شرح المهذب»: لا فى الصلاة ولا فى غيرها، لكن عبارة الرافعى: يسوغ القراءة بالسبع، وكذا القراءة بالشاذة، إن لم يكن فيها تغيير معنى، ولا زيادة حرف ولا نقصانه، وكلام النووى فى «شرح المهذب» يفهمه أن الرافعى لم يتكلم إلا فى الصحة لا فى الجواز.

(م): والصحيح أنه ما وراء العشرة، وفاقًا للبغوى والشيخ الإمام، وقيل: ما وراء السبعة.

(ش): السبعة معروفة، والمراد بالثلاثة الزائدة: قراءة يعقوب[2] وخلف[3] وأبى جعفر يزيد بن القعقاع[4] وهذه لا تخالف رسم السبع، فمن الناس من عدها من الشواذ،

---

(١) هو: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، أبو عمر، الحافظ القرطبى، أحد أعلام الأندلس، وكبير محدثيها، ثقة نزيها متبحرًا فى الفقه، والعربية، والحديث، والتاريخ، له مصنفات كثيرة نافعة منها: التمهيد، والاستذكار، والاستيعاب فى معرفة الأصحاب، وجامع بيان العلم وفضله، والدرر فى اختصار المغازى والسير، وبهجة المجالس، توفى سنة ٤٦٣هـ. وقيل ٤٥٨هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٦٦/٧) وما بعدها، شذرات الذهب (٣٠٤/٤)، الديباج المذهب (٣٦٧/٢)، شجرة النور الزكية (ص١١٩) .

(٢) هو: يعقوب بن إسحاق بن زيد الحضرمى البصرى أبو محمد أحد القراء العشرة، ولد سنة ١١٧هـ. ووفاته بالبصرة سنة ٢٠٥هـ. كان إمامها ومقرئها وهو من بيت علم بالعربية والأدب له كتب منها: الجامع، ومن مصنفاته: وجوه القراءات، ووقف التمام، وغيرها.
انظر: غاية النهاية (٣٨٦/٢)، النجوم الزاهرة (١٧٩/٢)، الأعلام (١٩٥/٨).

(٣) هو: خلف بن هشام بن طالب بن غراب، أبو محمد البزار المقرئ، أحد القراء العشرة، كان عالمًا عابدًا ثقة، أصله من فم الصلح قرب واسط، اشتهر ببغداد سمع مالك بن أنس، وحماد بن زيد، وأبا معاوية، وخالد بن عبد الله، وشريك بن عبد الله، وحيان بن على. روى عنه عباس الدورى، ومحمد بن الجهم، وأبو بكر بن أبى الدنيا، والحسن بن سلام، وإبراهيم الحربى، وإدريس بن عبد الكريم الحداد، وأبو القاسم البغوى وغيرهم، توفى سنة ٢٢٩هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٣٢٢/٨، ٣٢٣)، غاية النهاية (٢٧٣/١)، الأعلام (٣١١/٢، ٣١٢).

(٤) هو: يزيد بن القعقاع، مولى عبد الله بن عياش المخزومى، ويعرف بأبى جعفر المدنى، أحد القراء العشرة من التابعين، كان إمام أهل المدينة فى القراءة وعرف بالقارئ، أخذ القراءة عرضا عن عبد الله بن عباس، رضى الله عنهما، ومن مولاه عبد الله بن عياش، وعن أبى هريرة،=

ورجح المصنف التحاقها بالسبع، قال: والقول بأنها غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين، وما حكاه عن البغوي[١] فالذي رأيته في أول تفسيره، التعرض لاثنين، فقال: وقد ذكر الأئمة السبعة، ثم زاد: وأبو جعفر ويعقوب، ثم قال: فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها. هذا لفظه، نعم، قال الشيخ أثير الدين أبو حيان[٢]، وكان من أئمة هذا الشأن: لا نعلم أحدًا من المسلمين حظر القراءة بالثلاثة الزائدة على السبع، بل قرئ بها في سائر الأمصار.

(م): أما إجراؤه مجرى الآحاد، فهو الصحيح.

(ش): ضمير «إجراؤه» يرجع إلى الشاذ، والمراد بإجرائه مجرى الآحاد، في الاحتجاج به؛ لأنه بطل خصوص كونه قرآنًا؛ لفقد شرطه وهو التواتر، فبقي عموم كونه خبرًا، كذا وجهوه، وهو يقتضي أن الخلاف فيما إذا صرح برفعه إلى النبي ﷺ، لكن الشافعي أطلق في «البويطي»[٣] الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وتابعه جمهور الأصحاب؛ ولهذا

=رضي الله عنهم، وسمع عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما، ومروان بن الحكم، روى القراءة عنه عرضًا: نافع بن عبد الرحمن، وسليمان بن مسلم، وعيسى بن مروان، توفي سنة ١٣٣هـ. وقيل ١٣٨هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢٧٤/٦)، غاية النهاية (٣٨٣/٢)، الأعلام (١٨٦/٨).

(١) هو: الحسين بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي، الملقب محيي السنة، المعروف بالفراء. من أشهر مصنفاته: معالم التنزيل في التفسير، شرح السنة، مصابيح السنة، التهذيب في الفقه الشافعي. توفي سنة ٥١٦هـ.

انظر: طبقات السبكي (٧٥/٧)، طبقات المفسرين (١٥٧/١)، شذرات الذهب (٤٨/٤).

(٢) هو: محمد بن يوسف بن علي بن حيان الأندلسي، أثير الدين، أبو عبد الله، إمام في النحو والتفسير والحديث توفي سنة ٧٤٥هـ. من مصنفاته: البحر المحيط في التفسير، النهر الماد من البحر، إتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب، شرح التسهيل، الارتشاف، التذكرة في اللغة.

انظر: طبقات السبكي (٢٧٦/٩)، بغية الوعاة (٢٨٠/١)، شذرات الذهب (١٤٥/٦)، طبقات المفسرين (٢٨٦/٢)، البدر الطالع (٢٨٨/٢).

(٣) هو: أبو يعقوب يوسف بن يحيى القرشي، البويطي، المصري، الفقيه، روى عن ابن وهب، صحب الإمام الشافعي وقام مقامه في الدرس والافتاء بعد موته. روى عنه الإمام الربيع بن سليمان المرادي، وأبو الوليد بن أبي الجارود المكي، وأحمد بن منصور الرمادي، وأبو إسماعيل الترمذي، ومحمد بن عامر المصيصي وغيرهم. حمل إلى بغداد مقيدًا على بغل وأريد منه القول بأن القرآن مخلوق فامتنع فسجن، وتوفي في سجنه ببغداد سنة ٢٣١هـ وقيل سنة ٢٣٢هـ من مصنفاته: المختصر الكبير، المختصر الصغير، وكلاهما في الفقه، الفرائض والنزهة الذهبية وغيرها.

=

احتجوا في إيجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود «فاقطعوا أيمانهما» ومقابل الصحيح قوله: إنه ليس بحجة، واختاره ابن الحاجب، وأغرب إمام الحرمين في «البرهان» فعزاه للشافعي، مستنبطًا له من عدم إيجابه التتابع في صوم كفارة اليمين، مع علمه بقراءة ابن مسعود وهذا لا يدل، فإن الشافعي في الجديد أجراها مجرى التأويل، ولم يثبت عنده أنه قال على أنه قرآن، نعم، ذكر الماوردي في تفسيره أن الشافعي إنما أوجب التتابع في أحد قوليه؛ لأجل قراءة ابن مسعود، فإن صح ذلك كان في المسألة قولان.

(م): ولا يجوز ورود مالا معنى له في الكتاب والسنة خلافًا للحشوية.

(ش): فإنهم قالوا: يجوز ذلك، بل هو واقع مثل ﴿**كهيعص**﴾ [مريم: ١] ونحوها من الحروف المتقطعة أوائل السور، ومثل: ﴿**كأنه رءوس الشياطين**﴾ [الصافات: ٦٥]، والصحيح أن ذلك ممتنع؛ إذ اللفظ بلا معنى له، هذيان لا يليق بعاقل، فكيف البارى سبحانه وتعالى! وأما هذه الحروف، فالصحيح أنها أسماء للسور(١)، وأما «رءوس

=انظر: تهذيب التهذيب (٣٧٦/١١)، مفتاح السعادة (٣٠٧/٢، ٣٠٨)، كشف الظنون (١٩٤٢/٢، ١٩٤٣)، الأعلام للزركلي (٢٥٧/٨)، معجم المؤلفين (٣٤٢/١٣).

(١) قوله: «فالصحيح أنها أسماء سور» قلت: اختلف المفسرون فيها، فمنهم من قال بقول الشارح وهو قول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، والزمخشري في تفسيره قال: وعليه إطباق الأكثرين ونقله عن سيبويه أنه نص عليه ويعتض لهذا بما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في صلاة الصبح يوم الجمعة ﴿ألم السجدة﴾ و﴿هل أتى على الإنسان﴾ وقال سفيان الثوري: عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد أنه قال: الم ، حم، المص، ص. فواتح افتتح الله بها القرآن. وقيل: إنها اسم من أسماء القرآن وهو قول مجاهد في رواية أبي حذيفة موسى بن مسعود عن شبل عن أبي نجيح.

وقيل: هي اسم من أسماء الله تعالى وهو قول الشعبي، والسدي الكبير وابن عباس، وسعيد بن جبير، ومن المفسرين من وفق بين القولين وقال: لا منافاة بين كل واحد منهما وبين الآخر وأن الجمع ممكن، فهي أسماء للسور ومن أسماء الله تعالى افتتح بها السور، وهو ما رواه ابن جرير عن ابن أبي حاتم. قلت: والصحيح عندي هو مذهب من قال: هي مما استأثر الله بعلمه فردوا علمها إلى الله، ولم يفسروها، حكاه القرطبي في تفسيره عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم أجمعين، وقاله عامر الشعبي وسفيان الثوري والربيع بن خيثم واختاره أبو حاتم بن حبان، وهو طريق أهل السنة، قال ابن حجر: والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة، وخروج الدجال، والحروف المقطعة في أوائل السور، ثم قال ابن حجر: وذكر الأستاذ أبو منصور البغدادي أن الأخير هو الصحيح عندنا، وعن ابن السمعاني أنه أحسن الأقوال والمختار على طريقة أهل السنة.

انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣٦/١، ٣٧)، فتح الباري (٢١٠/٨، ٢١١).

الشياطين» فإن العرب عادتها ضرب الأمثال بما يتخيلونه قبيحًا ومستهجنًا، وحكى ابن برهان فى «الوجيز» القولين، ثم قال: والحق التفصيل بين الخطاب الذى يتعلق به تكليف، فلا يجوز أن يكون غير مفهوم المعنى، وما لا يتعلق به تكليف فيجوز، فتحصل ثلاثة مذاهب.

تنبيهات: **الأول:** إلحاق الحديث ذكره صاحب «المحصول»، وقال الأصفهانى فى شرحه: لم أره لغيره.

الثانى: أن خلاف الحشوية[1] فيما له معنى لكن لم نفهمه، كالحروف المقطعة وآيات الصفات، وقالوا: لا طريق لدركها أصلاً؛ لأن موجب العقل فيه خالف موجب السمع، ولا يمكن رد إحداهما، فأشبه الأمر حتى سقط طلب المراد منه، أما ما لا معنى له أصلاً فاتفاق العقلاء؛ لا يجوز وروده فى كلام الله، نعم، كلام صاحب العهد يفهم أن الخلاف فى أنه هل يجوز أن يتكلم الله بشىء ولا يعنى به شيئًا؟ وهو بعيد.

الثالث: كثر على الألسن فتح الشين من الحشوية، قال ابن الصلاح: وهو غلط، وإنما هى بالإسكان، وجوز غيره الفتح؛ لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فلما أنكر خلافهم قال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أى: إلى جانبها.

(م): ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل، خلافًا للمرجئة[2].

---

(١) الحشوية: هم جماعة من أهل الحديث أدخلوا الأحاديث التى لا أصل لها مع أحاديث رسول الله ﷺ، وصرحوا بالتشبيه مثل الهاشميين من الشيعة وغيرهم قالوا: معبودهم صور ذات أعضاء وأبعاض إما روحانية أو جسمانية يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكين، وأجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة، إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض، وحكى عن داود الخوارزمى أنه قال: اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك وقال: إن معبودهم جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء، وحكى أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ما سوى ذلك وأنه له وفرة سوداء وله شعر قطط، وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والمجىء والإتيان وغير ذلك فأجروها على ظاهرها، لا على طريقة أهل السنة، بل ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل لابن حزم (١/١١١،١١٢)، الحور العين (ص٢٠٤)، شرح الكوكب المنير (٢/١٤٧).

(٢) والمرجئة ثلاثة أصناف: صنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان وبالقدر على مذهب القدرية المعتزلة، وصنف منهم قالوا بالإرجاء بالإيمان، وبالجبر فى الأعمال على مذهب جهم بن=

(ش): قال المرجئة: يجوز أن يكون فى كلام الله ما المراد به غير ظاهره من غير بيان. والصحيح أن ذلك لا يجوز؛ لأن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره لا يدل عليه فهو كالمهمل، واحترز «بالدليل» عن جواز ورود العموم وتأخير الخصوص ونحوه، ولو قال: «فيهما» لكان أدل على مراده فى الكتاب والسنة، وقد قال الشافعى فى «الرسالة»: وكلام رسول الله ﷺ على ظاهره.

(م): وفى بقاء المجمل غير مبين، ثالثها: الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته.

(ش): اختلفوا هل فى القرآن مجمل لا يعرف معناه بعد وفاة النبى ﷺ؟ فمنعه بعضهم؛ لأن الله تعالى أكمل الدين، وقال آخرون بإمكانه، وفصل إمام الحرمين؛ فجوزه فيما لا تكليف فيه، ومنعه فيما فيه التكليف خوفًا من تكليف ما لا يطاق، والظاهر أن هذا تنقيح للقول الثانى لا مذهب ثالث مفصل.

(م): والحق أن الأدلة النقلية قد تفيد التعين(١) بانضمام تواتر أو غيره.

(ش): الأدلة النقلية هل تفيد اليقين؟ فيه مذاهب: أحدها تفيده مطلقًا، ونقله الآمدى فى «الأبكار» عن الحشوية، قال: حتى بالغوا وقالوا: لا يعلم شىء بغير الكتاب والسنة، **والثانى**: أنها لا تفيده مطلقًا؛ لتوقف النفس فيها على أمور غير متيقنة، وما توقف على غير اليقين فليس بمتيقن، قالوا: ولا يحصل اليقين إلا بأمور لا طريق إلى القطع إلا بها **أحدها**: عصمة رواة مفردات ألفاظها إن نقلت بطريق الآحاد، وإلا فيكفى التواتر، **وثانيها**: صحة إعرابها وتصريفها: **وثالثها**: عدم الاشتراك فيها والمجاز، والتخصيص، والإضمار، والتقديم، والتأخير ونحوها مما يوجب حمل اللفظ على غير المعنى الظاهر منه بانفراده، والاحتمال مع النفس متضادان **ورابعها**: عدم التعارض العقلى، فمتى وجدت هذه الأمور أفاد الدليل اللفظى اليقين، لكن ذلك قلما يوجد، بل ربما يمتنع وجوده، بناء على أنه لا عصمة لغير الشارع، وإن انتفىَ بعضها لم يفد، لأنه إن انتفت عصمة الناقل

-صفوان، فهم إذًا من جملة الجهمية، والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية والقدرية، وهم فيما بينهم خمس فرق: اليونسية، والغَسَّانية، والثوبانيَّة، والتومنية، والمريسية، وإنما سموا مرجئة لأنهم أخروا العمل عن الإيمان، والإرجاء بمعنى: التأخير، يقال أرجيته، وأَرْجَأته، إذا أخرته.

انظر: الفرق بين الفرق للاسفرائينى (ص٢٥، ٢٠٢، ٢٠٥)، والملل والنحل بهامش الفصل (١/١٤٤، ١٤٥).

(١) قوله: «التعين» ليس له معنى، ولعلَّ الصواب «تفيد اليقين» وكذا فى كلام الشارح كل كلمة فى هذه الفقرة «التعين» لعلها «اليقين» وهو معنى مستفاد من سياق الكلام فتدبر، وأثبتنا ما يحتاج إليه المعنى فى كلام الشارح وهى كلمة «اليقين» فانتبه.

جاز عليه التحريف، وقد وقع كثيرًا، وحينئذ فلا يوثق به، فلا يفيد الظن فضلاً عن اليقين، وإن اختلف الإعراب أو التصريف وقع اللبس؛ لأن الإعراب هو المصحح للمعاني؛ وذلك كاختلاف أهل السنة والشيعة في قوله: «ما تركنا صدقة»(١) برفع صدقة ونصبها، واختلاف أهل السنة والقدرية في قوله عليه السلام: «فحج آدم موسى»(٢) في رفع «آدم» ونصبه، واختلاف الحنفية والشافعية في قوله: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»(٣) في رفع «ذكاة» ونصبه، وكتردد نحو: مختار ومنقاد، بين اسم الفاعل والمفعول، وأما الاشتراك وما بعده فظاهر إخلاله بالوثوق بدلالة اللفظ، وأما المعارض العقلي فيجب عندهم تقديمه؛ لأن الدليل العقلي إنما ثبت به، فلو قدم النقلي لكان قدحًا في الأصل والفرع، والثالث، وهو الحق: أن الدليل اللفظي إن وجدت فيه الأمور الأربعة أفاد اليقين باتفاق، وإن لم يوجد، فقد يقترن بمحسوس، وهو اختيار الآمدي في «الأبكار»، والإمام في «المحصول» و«الأربعين»؛ فإنه حكى أنه لا يفيده، ثم قال: وهذا على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترنت بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وحينئذ تكون مفيدة اليقين. انتهى. وبه يعلم غلط من نقل عنه اختيار المنع مطلقًا، نعم، كلامه في المعالم يقتضيه، وأشار الشيخ نجم الدين الطوفي(٤) إلى أن الخلاف لفظي، فإن ما احتجنا فيه إلى اليقين فقد قرر القرآن نواهيه

---

(١) حديث «ما تركنا صدقة» رواه البخاري (٩٦/٤، ٩٧، ٩٨)، (٢٥/٥، ١١٤، ١١٥، ١٧٧)، (٨٢/٧)، (١٨٥/٨، ١٨٧)، (١٢٢/٩)، رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب (١٥) برقم (٤٩)، باب (١٦)، برقم ١٥، ٥٢ المجلد الثالث، البيهقي في السنن الكبرى (٢٩٩/٦)، (١٤٣/١٠)، ابن عبد البر في التمهيد (١٥٣/٨: ١٥٨، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٥)، ابن سعد في الطبقات (٨٥/٢)، (١٨/٨)، السيوطي في الدر المنثور (١٩٣/٦)، شرح معاني الآثار (٥/٢).

(٢) هذا جزء من حديث رواه البخاري (٤٧٧/٣)، بفتح الباري، صحيح مسلم بشرح النووي (٢٠٠/١٦)، وسنن الترمذي الجامع الصحيح (٤٤٤/٤).

(٣) حديث «ذكاة الجنين ذكاة أمه» رواه أحمد في المسند (٣١/٣، ٣٩، ٤٥، ٥٣)، ابن حبان في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٥٥٥/٧) عن أبي سعيد مرفوعًا.

(٤) هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، نجم الدين الطوفي الحنبلي، الفقيه الأصولي، المتفنن، قال ابن رجب: وكان شيعيًا منحرفا في الاعتقاد عن السنة توفي سنة ٧١٦هـ. من مصنفاته: مختصر روضة الناظر في أصول الفقه وسماه البلبل، وشرح هذا المختصر، معارج الوصول إلى علم الأصول في أصول الفقه، بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين، وغير ذلك كثير.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٣٦٦/٢)، الدرر الكامنة (٢٤٩/٢)، شذرات الذهب (٣٩/٦)، بغية الوعاة (٥٩٩/١).

العقلية كأدلة التوحيد والمعاد وغيرهما، وماعدا ذلك فهو عندنا من الاجتهاديات، والأدلة اللفظية تفى بإثباته، وإن لم تفد اليقين فاندفع عنا إفادة الدليل اللفظى اليقين أم لا؟ والظاهر أن الخلاف معنوى. ومن فوائده: إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد، فأيهما يقدم؟ وستأتى هذه المسألة فى باب الأخبار إن شاء الله تعالى، وقسم بعض المتأخرين تقسيمًا حسنًا إلى: نقلية، وغير نقلية، فغير النقلية ثلاثة أضرب: ما اتفق على أنه قطعى[1]، وهو الإجماع المتفق عليه، وما اتفق على أنه ظنى كالاستصحاب، وشرع من قبلنا إذا قلنا بحجيتهما، وكذلك دلالة الإشارة والتنبيه ومفهوم المخالفة بأنواعه، وما اختلف فيه كالقياس الجلى ومفهوم الموافقة، وأما النقلية والمراد بها الكتاب والسنة فهى على أربعة أضرب: **أحدها:** ما هو قطعى السند والمتن كالآيات الصريحة، والأحاديث المتواترة المجمع على أن المراد بها مدلولاتها.

وثانيها: ما هو ظنيهما، كأخبار الآحاد التى لم يقترن بسندها شيء مما قيل: إنه يفيد العلم، وليست متونها نصوصًا فى مواردها.

وثالثها: قطعى السند ظنى المتن، كالآيات العامة والمطلقة التى دخلها التخصيص أو التقييد.

ورابعها: عكسه، كأخبار الآحاد التى متونها نصوص لا تحتمل غير مدلولها، ولم يقترن بسندها شيء مما قيل: إنه يفيد العلم، فهذه الأربعة قطعها وظنها متفق عليه، ووراءه ضربان: أحدهما: ما اختلف فى متنه: قطعى أو ظنى؛ كالعام الذى لم يخص، فإن مذهب الحنفية أن دلالته على أفراده بطريق النصوص فتكون نقلية، وعندنا بطريق الظهور بأنها ما اختلف فى سنده، هل يفيد القطع أو الظن؟ كالخبر المحتف بالقرائن؛ والذى تلقته الأمة بالقبول، واتفقوا على العمل به.

* * *

باب المنطوق والمفهوم

(م): المنطوق والمفهوم.

(ش): لما كان الاستدلال بالقرآن لكونه عربيًا، يتوقف على معرفة أقسام اللغة شرع فى سردها، وهى تنقسم باعتبارات:

فباعتبار المراد من اللفظ إلى: منطوق، ومفهوم.

وباعتبار دلالة اللفظ على الطلب بالذات: إلى أمر، ونهى.

---

(١) القطعى: ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوزه العقل ولو مرجوحًا.

وباعتبار دلالته على عوارض مدلوله من كونها محصورة، تنقسم إلى: عام، وخاص، ومطلق ومقيد.

وباعتبار كيفية دلالتها من خفاء وجلاء إلى: مجمل ومبين.

وباعتبار دلالته على ارتفاع الأحكام وبقائها إلى: ناسخ ومنسوخ.

وقد ذكرها المصنف على هذا الترتيب، ولا يخفى ما فيه من المناسبة، فإن معنى اللفظ سابق على كل شيء، وكما أن النسخ أمر خارجى عن اللفظ، تأخر عن الجميع، وتقديم الأمر على العام تقديم ما بالذات على ما بالعرض، وظهر بهذا أن تأخير ابن الحاجب المنطوق، ليس بمناسب.

(م): المنطوق: ما دل عليه اللفظ فى محل النطق[1].

(ش): أى ما دل عليه بغير واسطة أخرى، كتحريم التأفيف الذى دل عليه قوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣]، ولهذا خصوه باسم المنطوق؛ لأنه فهم من دلالة اللفظ قطعًا، فخرج المفهوم؛ فإن دلالة اللفظ عليه لا فى محل النطق، بل فى محل السكوت، كتحريم الضرب الذى يدل عليه قوله: ﴿**فلا تقل لهما أف**﴾.

(م): وهو نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد، ظاهر إن احتمل مرجوحًا كالأسد.

(ش): ينقسم المنطوق إلى: نص، وظاهر[2]؛ فالنص: ما أفاد معنى لا يحتمل غيره، كزيد؛ لدلالته على الشخص بعينه، وهذا أحسن حدوده، سمى بذلك؛ لارتفاعه على غيره من الألفاظ فى الدلالة، من قولهم: نصت الظبية جيدها إذا رفعته، ومنها منصة العروس. لكن عود الضمير فى كلام المصنف إلى المنطوق يقتضى أن مفهوم الموافقة لا يسمى نصًا، وإن قلنا: دلالته لفظية، وليس كذلك، ثم كان التقييد حقه: بخطاب واحد؛ ليخرج المجمل مع المبين، فإنهما وإن أفاد معنى ولا يحتملان غيره، لكنهما ليسا بخطاب، فلا يسميان نصًا، واعلم أن النص يطلق بثلاث اعتبارات:

إحداها: مقابل الظاهر، وهو المراد هنا.

والثانى: ما يدل على معنى قطعًا ويحتمل معه غيره، كصيغ العموم، فإن دلالتها على أصل المعنى قطعية، وعلى الأفراد ظاهرة، كما سيأتى.

---

(١) قوله: «ما دل عليه اللفظ فى محل النطق» أى يكون حكما للمذكور فى الكلام وحالا من أحواله.

(٢) ويسمى النص صريح، والظاهر غير صريح لدلالة لفظ الأول بعبارته والثانى بخلافه.

والثالث: ما دل على معنى ظاهر، وهو غالب فى استعمال الفقهاء، كقولهم: نص الشافعى على كذا، وقولهم: لنا النص والقياس، يريدون بالنص: الكتاب والسنة مطلقًا.

وقوله: «ظاهر إن احتمل مرجوحًا»، أى: حد الظاهر: ما أفاد معنى مع أنه يحتمل غيره احتمالاً مرجوحًا، فقوله: «يفيد معنى»، كالجنس يتناول الحقائق الثلاثة منفردة كانت أو مشتركة، والمجازات الغير الراجحة، وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة؛ إذ اللفظ ظاهر بالنسبة إلى المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة؛ كالأسد، فإن دلالته على الحيوان أرجح من دلالته على الرجل الشجاع، والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن إليه إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقام لها، أو لكونه مجازًا مشتهرًا، صار حقيقة عرفية، وكذا إن لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة.

(م): واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد.

(ش): المراد باللفظ الذى هو مورد القسمة، الموضوع لمعنى، واستغنى عنه بقوله: على جزء المعنى، وإنما قدم تعريف المركب على المفرد، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، والأعلام إنما تعرف بملكاتها، والحاصل أن المركب ما دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه، سواء كان فى تركيبه إسناد كقام زيد، أو تركيب مزج كخمسة عشر أو إضافة كغلام زيد، وقد أورد عليه حيوان ناطق إذا جعل علمًا لإنسان، فإنه مفرد مع أن جزءه يدل على جزء معناه، ولهذا زاد فيه بعضهم: حين هو جزء، ومنع آخرون إيراده، فإن التلفظ به حال كونه علمًا، لا يقصد شيئًا من جزئيه بقيد الوحدة، بل قصده المجموع، فلا فرق بينه وبين عبد الله، العلم مثلاً، وقوله: «إن دل جزؤه» أى: كل واحد من أجزائه، لأن اسم الجنس المضاف يعم، ولا يعد «ز» جزء من زيد قائم، ولا يدل على جزء المعنى؛ لأن المراد بالجزء ما كان بغير واسطة، وجزء «ز» لزيد قائم بواسطة كونه خبرًا لزيد الذى هو جزء لزيد قائم، فلا يرَد نقضًا، والمراد بجزئيه، ما صار به اللفظ مركبًا كزيد وحده، وقائم وحده.

وقوله: «وإلا فمفرد» أى: وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد، فيشمل مالا جزء له أصلاً كباء الجر، وماله جزء لكن لا يدل على معنى كرجل، فإن أجزاءه وهى حروفه الثلاثة، إذا أفرد شىء منها لا يدل على شىء مما دلت عليه جملته، بخلاف قولنا: غلام زيد، فإنه مركب، لأن كلا من جزئيه وهما غلام وزيد دال على جزء المعنى الذى دل عليه جملة غلام زيد، وبعض المتأخرين من المناطقة ثلث القسمة وقال: إما ألا يدل جزؤه على شىء أصلاً فالمفرد، أو يدل على شىء فإن كان على جزء معناه فالمركب، أو لا على جزء معناه فالمؤلف، والمشهور أن المؤلف والمركب واحد.

(م): ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن، ولازمة الذهنى التزام.

(ش): الدلالة تنحصر فى المطابقة والتضمن والالتزام، لأن اللفظ إما أن يدل على معناه الموضوع له أم لا، والأول المطابقة كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، والثانى إما أن يدل على جزء مسماه أو خارج عنه، والأول التضمن كدلالته على الحيوان وحده وعلى الناطق وحده، والثانى الالتزام، كدلالته على الكاتب أو الضاحك، سميت الأولى مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى، والثانية تضمنًا لتضمن الكلام لجزئيه، والثالثة التزامًا لما فيها من الاستلزام، ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو الكمال كالمختصر والمنهاج للتنبيه على أنه غير محتاج إليه عنده؛ لأنهما إنما احترزا به عن جزء المسمى، ولا شك أن جزء المسمى ليس نفس المسمى، لكن كلام ابن الحاجب فى المنتهى يدل على أنه إنما احترز به عن الدلالة إذا أريد بها نفس اللفظ، مثل زيد مبتدأ لأنها ليست دلالته فى معناها بل فى لفظها، وقوله: الذهنى، إشارة إلى أن المعتبر فى الالتزام، اللزوم الذهنى دون الخارجى، أما الأول، فلأن اللفظ غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم بحيث يلزم من تصور مسمى اللفظ بصوره لما فهم من اللفظ، وأما الثانى فلحصول الدلالة بدون اللزوم الخارجى، كدلالة العمى على البصر، فإن العمى يدل على البصر بالالتزام، مع أنه لا لزوم بينهما فى الخارج، وقيد فى «المحصول» اللزوم الذهنى بالظاهر، لأن القطعى غير معتبر، وإلا لم يجز إطلاق اسم اليد على القدرة ونحوه، فإن اليد لا تستلزم القدرة قطعًا، لأنها قد تكون شلاء، بل ظاهرًا، واعلم أن اشتراط اللزوم الذهنى هو رأى المنطقيين، وأما الأصوليون، وأهل البيان فلا يشترطونه، بل دلالة الالتزام عندهم ما يفهم منه معنى خارج عن المسمى، سواء أكان المفهم للزوم بينهما فى ذهن كل أحد كما فى العدم والملكة، أو عمد العالم بالوضع، أو كان فى الخارج ولم يكن بينهما لزوم أصلاً لكن القرائن الخارجية استلزمته، ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال وهذا أظهر، والأولون إن ذكروه اصطلاحًا فلا مشاحة، أو بالوضع فممنوع، وقد أورد القرافى على الحصر فى الدلالات الثلاث دلالة العام على أفراده، وقال: إنها خارجة عن الثلاث، وجوابه يعلم من باب العموم، ومنهم من أورد دلالة اللفظ المركب على مفرداته، فإن الواضع لم يضعه لمفهومه، ولا لشىء ذلك المفهوم داخل فيه، ولا لخارج عنه لازم له، وأجيب بأن المراد بوضع اللفظ للمعنى وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه لأجزائه، بحيث يطابق مجموع اللفظ مجموع المعنى، والثانى موجود فى المركب، فإن الواضع، وإن لم يضع مجموع زيد قائم، لمدلوله، فقد وضع كل جزء من أجزائه لجزء من مفهومه، فإنه وضع «زيدًا» للذات «وقائمًا» للصفة، والحركة المخصوصة أعنى دفعهما لإثبات الثانى للأول.

(م): والأولى لفظية والثنتان عقليتان.

(ش): اختلف فى هذه الدلالات على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن الوضعية هى دلالة المطابقة؛ لأن الذهن من اللفظ إلى المعنى ابتداء، والتضمن والالتزام عقليتان، أى: إنما يدلان بالعقل، لأن اللفظ الموضوع للمجموع لم يوضع لجزئيه، فلا يدل عليه بالوضع، بل بالعقل لأن فهم المجموع بدون فهم جزئيه محال عقلاً، وكذلك اللفظ يدل على الملزوم بالوضع، ثم ينتقل الذهن من الملزوم إلى اللازم بالعقل وهذا اختيار صاحب المحصول، وتابعه ابن التلمسانى والهندى وغيرهما.

والثانى: أن الكل لفظية، لأن وضع اللفظ للمجموع كما أنه واسطة لفهم المجموع منه، فكذلك هو واسطة لفهم الجزء اللازم، وعزاه بعضهم للأكثرين.

والثالث: أن دلالة التضمن وضعية كالمطابقة، ودلالة الالتزام عقلية، لأن الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم، فإنه خارج عنه، وهو رأى الآمدى وابن الحاجب، والحق أن لكل من الوضع والعقل مدخلاً فى التضمن والالتزام، فيصح أن يقال: إنهما عقليتان باعتبار أن الانتقال من المسمى إلى الجزء اللازم إنما حصل بالعقل، ووضعيتان، باعتبار أن الوضع سبب لانتقال العقل إليهما، فهما عقليتان ووضعيتان باعتبارين، ومن هنا شكك بعضهم على محل الخلاف، فقال: هذا الخلاف لا تحقيق له، لأنه إن أريد بالوضع، أنه يفيد الاقتصار، فلا خلاف أنه ليس كذلك، وإن أريد تقييد الانضمام، فلا خلاف أنه كذلك، فلم يبق إلا أن يقال: موضوع للهيئة الاجتماعية من الاجزاء أو لا، فعلى الأول يكون الجزء كالشرط للموضوع لا يلاقيه الوضع، وعلى الثانى بخلافه.

تنبيه: ليس لك أن تقول: كيف قال المصنف أولا: «دلالة اللفظ»، فجعل الثلاثة لفظية، ثم فصل ثانيًا؟ لأنه لا خلاف أن الدلالات الثلاثة لفظية، بمعنى أن للفظ فيها مدخلاً وهو شرط فى استفادتها منه، وإنما الخلاف فى أن اللفظ موضوع لها أم لا.

(م): ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار فدلالة اقتضاء.

(ش): اعلم أن اللفظ يدل على المعنى بطريقين، أحدهما بصيغته، والثانى باقتران أمر به، إذا لحظه المتكلم، استغنى عن التعبير عنه بالتعبير عن ملازمه، وينقسم إلى دلالة اقتضاء وإشارة[1].

---

(١) قلت: وعند بعض الأصوليين ينقسم إلى ثلاثة: ١ - دلالة اقتضاء، ٢ - دلالة إشارة، ٣ - دلالة إيماء، وفى شرح الشارح معنى دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، أما دلالة الإيماء فهى: اقتران اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا، وهذا اللفظ لابد أن يكون وصفا يقترن-

الأول: الاقتضاء، وهو ما يفهم عند اللفظ ولا يكون منطوقًا به، ولكن يكون من ضرورة المنطوق به، إما من حيث إنه لا يمكن أن يكون المتكلم صادقًا إلا به، أو أنه لا يثبت الملفوظ به، عقلاً إلا به، أو أنه يمتنع ثبوته شرعًا إلا به، فهذه ثلاثة أقسام، **الأول،** المقتضى لضرورة صدق المتكلم كقوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»(١)، فإنه لابد من تقدير الحكم أو المؤاخذة لتعذر حمله على حقيقته، فإنهما واقعان(٢).

والثانى كقوله تعالى: ﴿**فانفلق**﴾ [الشعراء: ٦٣]، فإنه إنما ينتظم بإضمار فضرب، وقوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾ [يوسف: ٨٢] إذ لو لم يقدر أهل القرية، لم يصح عقلاً، فصحة السؤال عقلاً يتوقف على إضمار أهل، لا يقال: هذا غير لازم، لجواز الإعجاز؛ فإنا نقول: الإعجاز يحصل بأى جماد كان، فالتخصيص بالقرية يدل على معنى غير إظهار المعجزة(٣).

والثالث: كفهم حصول الملك، كمن قال لغيره:أعتق عبدك عنى على ألف، قبيل العتق، لأن العتق بدون الملك لا يصح شرعًا، واعلم أن تسمية الكل دلالة اقتضاء هو قول أصحابنا، وذهب جمع من الحنفية كالبزدوى إلى أن المقتضى هو الثالث فقط، وسمى

=بحكم، هذا الحكم لم يكن إلا لعلة فى الوصف لو لم تكن هذه العلة موجودة لم يكن للحكم فائدة، ومثاله: جاءت امرأة من جهينة إلى النبى ﷺ فقالت: إن أمى نذرت أن تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء. فقد سألت المرأة عن ما نذرته أمها وماتت قبل الوفاء به وهو الحج، فذكر ﷺ نظيره وهو دين الآدمي والعلة واحدة وهو الدين فلزم أن يكون الحكم واحد.

(١) الحديث فى طرقه مقال إلا أن له شواهد قال المناوى: رمز المصنف، يعنى السيوطى،، لصحته، وهو غير صحيح، وذكر عبد الله بن أحمد فى العلل أن أباه أنكره، وهو فى زوائد ابن ماجه عن أبي ذر، وفيه انقطاع، وفى الزوائد: إسناده ضعيف، لاتفاقهم علي ضعف أبى بكر الهذلى فى سنده، بينما قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، ورواه البيهقي عن ابن عمر، وصححه أيضًا ابن حبان واستنكره أبو حاتم، ورواه ابن عدى من حديث أبى بكرة مرفوعا، وضعفه، وذكر النووى أنه حسن.

انظر: سنن ابن ماجه (٦٥٩/١)، فيض القدير (٣٦٢/٦،٣٤/٤)، كشف الخفا (٤٣٣/١)، تخريج أحاديث البزدوى (ص٨٩).

(٢) فيكون تقدير الكلام: أن الله لم يؤاخذ الأمة على الخطأ والنسيان لأنهما واقعان.

(٣) لأن دلالة الاقتضاء هي دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه الصدق، وهو ما سبق فى المثال الأول للشارح بتقدير الحكم أو المؤاخذة، ودلالة اللفظ على ما يتوقف عليه الصحة العقلية كما فى المثال الثانى، ودلالة اللفظ على ما يتوقف عليه الصحة الشرعية كما فى المثال الثالث.

الباقي محذوفًا ومضمرًا، وفرقوا بين المحذوف والمقتضى بأن المقتضى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه عند التصريح به، بل يبقى كما كان قبله، بخلاف المحذوف كـ ﴿اسأل القرية﴾.

(م): وإن لم يتوقف ودل على أمر لم يقصد فدلالة إشارة.

(ش): أي وإن لم تتوقف الصحة أو الصدق على إضمار ودل على أمر ليس هو بالمقصود من اللفظ الأصلي الذي عبر به، ولكنه وقع من توابعه، فسمي دلالة اللفظ عليه إشارة(١)، كقوله تعالى: ﴿**أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم**﴾ الآية؛ فإن قوله: ﴿**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر**﴾ [البقرة: ١٨٧]، يعلم منه جواز صوم الجنب، ولا شك أنه لم يقصد من الآية، ولكن يلزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة، أن يكون جنبًا في جزء من النهار، وهذا الاستنباط محكي عن محمد بن كعب القرظي(٢) من أئمة التابعين، وذكر ابن الحاجب هنا دلالة التنبيه والإيماء كفهم كون الوصف علة الحكم المرتب عليه بفاء التعقيب، وأهمله المصنف؛ فرارًا من التكرار لأنه ذكره في القياس.

(م): والمفهوم(٣) ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

(ش): قوله: «ما دل عليه اللفظ» جنس و«لا في محل النطق، فصل يخرج به المنطوق، يشير بذلك إلى أن دلالته ليست وضعية، وإنما هي انتقالات ذهنية، فإن الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير، وذلك بطريق التنبيه بأحدهما على الآخر، وسمي مفهومًا؛ لأنه لا يفهم غيره وإلا لكان المنطوق أيضًا مفهومًا، بل لما فهم من غير تصريح به وقضية

(١) وهي دلالة الكلام على معنى غير مقصود من سياقه لا أصالة ولا تبعًا، ولكنه لازم للمعنى المقصود، ويفهم منه بالنظر والتأمل.

(٢) هو: محمد بن كعب بن سليم القرظي، أبو حمزة، من فضلاء أهل المدينة، كان أبوه من سبي قريظة، روى عن العباس بن عبد المطلب، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وغيرهم توفي سنة ١٠٨هـ. وقيل سنة ١١٧هـ.

انظر: الجرح والتعديل (٦٧/٨)، اللباب في تهذيب الأنساب (٢٦/٣).

(٣) بأن يكون حكما له وحالا من أحواله، بمعنى أن اللفظ يدل على الحكم بمنطوقه كما سبق في تعريف المنطوق، أو يدل عليه بمفهومه وهو المعنى المسكوت عنه، فإن كان حكم غير المذكور أي المسكوت عنه موافقا لحكم المذكور أي المنطوق به، بأن يكون المفهوم المسكوت عنه أولى منه أو مساويا له فيسمى مفهوم الموافقة، فالأولى يسمى فحوى الخطاب، والمساوي يسمى لحن الخطاب، وإن كان حكم المفهوم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق سمي مفهوم المخالفة.

انظر: معايير التأويل والمتأولين مخطوط لنا.

أن يقاس المسكوت على المنطوق، ويجوز عوده على التخصيص بالذكر، والمعنى: ولا يمنع التخصيص والحالة هذه بالذكر أن يلحق المسكوت بالمنطوق، إذا اقتضى القياس إلحاقه، والغرض من هذا مسألة حسنة، وهى أنا حيث لا نجعل القيد مخصصًا، فهل نقول: إن ما وراء ذى القيد كالمعلوفة فى قولنا: الغنم السائمة داخل فى عموم قولنا: الغنم، وإن وجود لفظ السائمة كالمعدوم، إذ لا تأثير له فى منع المعلوفة من الدخول تحت عموم لفظ الغنم؟ أو نقول: إنه منع دخوله تحت العموم، وبقى مسكوتًا عنه كما كان؛ إذ لا مفهوم ينفيه، ولا لفظ يقتضيه؟ والمختار الثانى، وادعى بعضهم فيه الإجماع وهو قضية قول ابن الحاجب فى أثناء المسألة، وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به، وقال بعضهم بالأول وإليه أشار المصنف بقوله: «بل قيل: يعمه المعروض»، وأشار بقوله: «إجماعًا» إلى أن هذا القول قد ادعى قيام الإجماع عليه، فيكون ما وراءه خارقًا للإجماع، ولا فائدة فى قوله: «وقيل: لا يعمه إجماعًا» إلا التنبيه على ذلك، وإلا نفى قوله: «ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق» ما يفهم أن الإلحاق به قياس سائغ، وبهذا يخرج الجواب عمن اعترض على المصنف بأنه حكى قولاً بالتعميم، والإجماع فى مقابله، وتحريره أنه لم يدع قيام الإجماع على مقابله، بل نقل أن بعضهم ادعى ذلك، وأما المعروض فهو اللفظ العام، وهو الغنم مثلاً فى قولنا: الغنم السائمة، إذ لفظ السائمة عارض له، وإنما قال: المعروض ولم يقل الموصوف؛ لئلا يتوهم اختصاص ذلك بمفهوم الصفة، وهو لا يختص به، إذ هذه الأمور تمنع القول بالمفهوم فى الصفة والشرط وغيرهما، ولم يقيد القيد؛ لأن من يدعى أن اللفظ عام، وأنه لا ينافى العموم، فيجوز الإلحاق به قياسًا لا يسلم وجود قيد، ويقول: لفظ السائمة ليس قيدًا؛ لأن ما جاء للتقييد، وإنما خرج لغرض وراء التقييد.

(م): وهو صفة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم لا مجرد السائمة على الأظهر.

(ش): مفهوم الصفة، أن يذكر الاسم العام مقترنًا بالصفة الخاصة؛ كقوله: «فى الغنم السائمة زكاة»، يفهم نفيها عن المعلوفة، وقوله: «لا وصية لوارث»[1]، يفهم جوازها لغير

---

(١) حديث «إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث» روى فى سنن أبى داود (١١٣٩/٣)، النسائى (٢٠٧/٦)، الترمذى (٣٧٦/٤)، تحفة الأحوذى (٣٠٩/٦)، ابن ماجه (٩٠٦/٢)، نصب الراية (٤٠٢/٤)، سنن البيهقى (٤٦٣/٦)، الدارقطنى (٩٨/٤)، مسند الإمام أحمد (١٨٦/٤، ٢٣٨) (٢٦٧/٥)، كشف الخفا (٥١٤/٢)، التلخيص الحبير (٩٢/٣)، تخريج أحاديث البزدوى (ص٢٢٢)، عن أبى أمامة، وعمر بن خارجة، وأنس، وابن عباس، وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وجابر، وزيد بن أرقم، وعلى بن أبى طالب، ومعقل بن يسار، رضى الله عنهم مرفوعًا باللفظ السابق.

الوارث، وليس المراد بالصفة النعت فقط، كما هو اصطلاح النحوي، ولهذا يمثلون بـ«مطل الغني ظلم»[(١)] فجعل الغني صفة، والتقييد فيه بالإضافة، وإنما غاير المصنف بين المثالين بالعطف بـ«أو»، لينبه على تغايرهما فإن كلام «المنهاج» يقتضي تساويهما، ومختار المصنف خلافه، وإن لكل منهما مفهومًا غير المفهوم من الآخر، وبنى ذلك على أن مرادهم بالصفة تفسير لفظ مشترك المعنى، بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، قال: فإن المقيد في: «في الغنم السائمة الزكاة»، إنما هو الغنم، وفي: «في سائمة الغنم زكاة»، إنما هو السائمة، فمفهوم الأول عدم الوجوب في الغنم المعلوفة، التي لولا التقييد بالسوم، لشملها لفظ الغنم، ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلاً، التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة، وأما عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة بالنسبة إلى هذا التركيب الثاني، فإنه من باب مفهوم اللقب؛ لأن قيد الغنم لم يشمل غيرها كالبقر مثلاً، فلم يخرج بالصفة التي لو أسقطت لم يختل الكلام، وأما قوله: لا مجرد السائمة، يشير به إلى أن صورة مفهوم الصفة المتفق عليه، أن تذكر الذات العامة، ثم تذكر إحدى صفتيها، كالمثالين المذكورين، أما إذا ذكرت الصفة فقط، مثل السائمة، فقط، هل هو كالصفة أو لا مفهوم له؟ لأن الصفة إنما جعل لها مفهوم، لأنه لا فائدة لها إلا نفي الحكم، والكلام بدونها لا يختل، وأما الصفة المجردة فكاللقب يختل الكلام بدونه على قولين، حكاهما الشيخ أبو حامد، وابن السمعاني وغيرهما؛ قال ابن السمعاني: وجمهور أصحاب الشافعي على إلحاقه بالصفة. وهذا خلاف ترجيح المصنف، وعلى الأول فلا ينبغي أن يفهم تساويهما، بل الصفة المقيدة بذكر موصوفها أقوى في الدلالة من الصفة المطلقة؛ لأن المقيدة بذكر موصوفها كالنص.

وقال الهندي: الخلاف في هذا أبعد، لأن في صورة التخصيص بالصفة من غير ذكر العام، يمكن أن يكون الباعث للتخصيص هو عدم خطوره بالبال، وهذا الاحتمال إن لم يمتنع في العام المرادف بالصفة الخاصة في معرض الاستدراك، فلا شك في بعده جدًا، وقيد الوصف بالذي يطرأ ويزال احترازًا عن الصفة اللازمة للجنس كالطعم لما يؤكل؛

---

(١) حديث «مطل الغني ظلم» طرف من حديث ابن عمر مرفوعًا، رواه الإمام أحمد في مسنده (٢/٧١، ٢٤٥، ٢٥٤)، الترمذي (٣/٦٠٠)، ابن ماجه (٢/٨٠٣)، عن أبي هريرة مرفوعًا، رواه البخاري (٢/٥٨)، مسلم (٣/١١٩٧)، أبو داود (٢/٢٤٧)، النسائي (٧/٢٧٨)، وأيضًا الترمذي (٣/٦٠٠) وما بعدها، مالك في الموطأ (ص٤١٨).

هذا أن يسمى دلالة الاقتضاء والإشارة مفهومًا، وعليه جرى بعضهم، لكن الجمهور خصوه بما فهم عند النطق على وجه يناقض المنطوق به أو يوافقه.

(م): فإن وافق حكمه المنطوق فموافقة، وفحوى الخطاب: إن كان أولى منه، ولحنه إن كان مساويًا، وقيل: لا يكون مساويًا.

(ش): حكم غير المنطوق إما موافق لحكم المنطوق نفيًا أو إثباتًا أو لا، والأول مفهوم الموافقة وهل يشترط فيه الأولوية على قولين أحسنهما: لا، بل يكون أولى ومساويًا، ثم إن كان أولى سمي فحوى الخطاب؛ لأن الفحوى ما يعلم من الكلام بطريق القطع كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣]، وإن كان مساويًا سمي لحن الخطاب، أي معناه من قوله تعالى: ﴿**ولتعرفنهم في لحن القول**﴾ [محمد: ٣٠]، أي معناه كثبوت الوعيد في إتلاف مال اليتيم وإحراقه من قوله تعالى: ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا**﴾ [النساء: ١٠] الآية؛ لأنه مثل الأكل **والثاني:** أنه يشترط فيه الأولوية، ولا يكون في المساوي، وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن الشافعي، وعزاه الهندي للأكثرين، والخلاف راجع إلى الاسم، ولا خلاف في الاحتجاج بالمساوي كالأولى.

(م): ثم قال الشافعي والإمامان: دلالته قياسية. وقيل: لفظية، فقال الغزالي والآمدي: فهمت من السياق والقرائن، وهي مجازية من إطلاق الأخص على الأعم. وقيل: نقل اللفظ إليها عرفًا.

(ش): ما حكاه عن الشافعي نقله الصيرفي وغيره، ثم قيل: إن مراده، أنه قياس حقيقة؛ ولهذا ينظر فيه إلى المناسبة، وسماه القياس الجلي، ونقله الرافعي في الأقضية عن الأكثرين، وقيل بل أراد أنه يشبهه، لأن الضرب لما لم يذكر في قوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أف**﴾، وإنما استفيد علمه من ناحية المذكور أشبه علمنا بالفرع من ناحية أصله، وإليه مال ابن السمعاني، والقول بأن دلالته لفظية، قال الشيخ: أبو حامد الإسفراييني في كتابه في الأصول: إنه الصحيح من المذهب، ولهذا قال به منكرو القياس، ولأنه لو كان قياسًا، لكنا لا نفهمه قبل ورود الشرع بالقياس، وأهل اللغة يفهمون من السياق ذلك، والمراد بكونه لفظيًا، أن فهمه مستند إلى اللفظ، لا أن اللفظ تناوله، ثم القائلون بذلك اختلفوا؛ فقال المحققون منهم كالغزالي والآمدي: فهمت من السياق والقرائن، ودلالة اللفظ عليه مجاز من باب إطلاق الأخص على الأعم، وهؤلاء يقولون: إن صيغ التنبيه بالأدنى على الأعلى موضوعة في الأصل للمجموع المركب من الأمرين، وهو ثبوت الحكم في ذلك الأدنى الذي هو مذكور وتأكيد ثبوته في الأعلى المسكوت عنه. وقال

آخرون: إنها وإن كانت فى الأصل موضوعة لثبوت الحكم فى المذكور لا غير، لكن العرف الطارىء نقلها عنها إلى ثبوت الحكم فى المذكور والمسكوت عنه معًا. وعلى هذا والذى قبله فلا يكون من المفهوم، بل منطوقا به، وهذا الذى أخره المصنف وضعفه هو الذى ذكره فى باب العموم حيث قال: وقد يعم اللفظ عرفًا كالفحوى.

فإن قلت: هل من تناف بين ثبوته بالمفهوم وثبوته بالقياس؟ ولم لا يكون إلحاق الضرب بالتأفيف باتفاقهما جميعًا؟ قلت: زعم الصفى الهندى أن الحق عدم تنافيهما لكون المفهوم مسكوتًا عنه، والقياس إلحاق مسكوت عنه بمنطوق، قال: والدلالة اللفظية إذا لم يرد بها المطابقة، ولا التضمن لا ينافيها القياس، وقد يقال: هما متنافيان، لأن المفهوم ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمقيس ما لا يدل عليه اللفظ ألبتة.

واعلم أن إمام الحرمين فى باب القياس من «البرهان» قد أشار إلى أن الخلاف لفظى، والظاهر أنه معنوى، ومن فوائده جواز النسخ به، وسيأتى فيه خلاف فى النسخ إن شاء الله تعالى.

(م): وإن خالف فمخالفة، وشرطه ألا يكون المسكوت عنه ترك لخوف ونحوه، ولا يكون المذكور خرج للغالب، خلافًا لإمام الحرمين، أو لسؤال، أو حادثة، أو للجهل بحكمه أو غيره مما يقتضى التخصيص بالذكر.

(ش): مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق، ويسمى دليل الخطاب، وله شروط منها ما يرجع للمسكوت، ومنها ما يرجع للمذكور، فمن **الأول** ألا تظهر أولوية ولا مساواة فيه، فيصير موافقة، ذكره ابن الحاجب وغيره، واستغنى المصنف عنه بما سبق، ومنه ألا يكون ترك ذكره لخوف، فإن كان هناك خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه، فلا مفهوم له؛ لأن الظاهر أن هذه فائدة التخصيص. واعلم أن كلام ابن الحاجب يقتضى عد هذا من شروط المذكور، وتقريره ألا يكون المذكور واردًا لدفع خوف، فإن ورد فلا مفهوم له، كما لو قيل لمن خاف ترك الصلاة أول الوقت: يجوز ترك الصلاة المفروضة فى أول الوقت، فإنه لا يدل على عدم جواز تركها فى غيره، ومن **الثانى**: أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب، أى: أن العادة جارية باتصاف المذكور بالوصف، كقوله تعالى: ﴿**وربائبكم اللاتى فى حجوركم**﴾ [النساء: ٢٣]، فإنه إنما ذكر هذا القيد لأن الغالب كون الربيبة فى الحجر، وقوله تعالى: ﴿**وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبًا فرهان مقبوضة**﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فذكر السفر لأن الغالب أن يفقد فيه الكاتب، وهذا الشرط نقله إمام الحرمين عن الشافعى، ثم قال: والذى أراه أن

خروج الكلام على العرف لا يسقط التعليق بالمفهوم، لكن ظهوره أضعف من ظهور غيره.

قلت: وإنما صار الشافعى إلى ذلك بناء على أصله، أن القيد لابد له من فائدة، والفائدة منحصرة فى نفى الحكم عما عدا المنطوق، فإذا لاح فى التخصيص فائدة أخرى غير نفى الحكم تطرق الاحتمال إلى المفهوم، وعلى هذا فيصير عنده مجملاً، كاللفظ المجمل، حتى لا يحكم بمخالفة ولا موافقة، أشار إلى ذلك فى «الرسالة»، والإمام وإن لم يسقط التعلق به، لكنه قال: يضعف دلالته حتى لو عارضه دليل لم يبلغ فى القوة ذلك المبلغ أسقطه، ووافقه ابن عبد السلام، وزاد فقال: ينبغى العكس، أى: لا يكون له مفهوم إلا إذا خرج مخرج الغالب، محتجًا بأن القيد إذا كان الغالب يدل عليه، فذكره حينئذ بغير فائدة أخرى، وهى المفهومية، بخلاف ما إذا لم يخرج مخرج الغالب، وأجاب فى أماليه، بأن المفهوم إنما قلنا به لخلو القيد عن الفائدة لولاه، أما إذا كان الغالب وقوعه، فإذا نطق باللفظ أولاً فهم القيد لأجل غلبته، فذكره بعد يكون تأكيدًا لثبوت الحكم للمتصف بذلك القيد، فهذه فائدة أمكن اعتبار القيد فيها، فلا حاجة إلى المفهوم بخلاف غير الغالب.

ومنه: ألا يكون خرج لسؤال عن حكم إحدى الصفتين، مثل: إن سأل: هل فى الغنم السائمة زكاة؟ فيقول: فى الغنم السائمة الزكاة.

ومنه: ألا يخرج مخرج حادثة خاصة بالمذكور، كما لو قيل بحضرة النبى ﷺ : لزيد غنم سائمة، فقال: فيها زكاة. فإن القصد بيان الحكم فيه لا النفى عما عداه، ولك أن تقول: كيف جعلوا هنا السبب قرينة صارفة عن إعمال المفهوم، ولم يجعلوه صارفًا عن إعمال العام، بل قدموا اللفظ على السبب، وبتقدير أن يكون كما قالوه. فهلا جرى فيه خلاف العبرة بعموم اللفظ، أو بخصوص السبب؟ ثم رأيت صاحب المسودة، حكى عن القاضى عن أصحابهم فيه احتمالين، ولعل الفارق أن دلالة المفهوم ضعيفة بخلاف اللفظ العام.

ومنه: ألا يكون المنطوق خرج لتقدير جهالة من المخاطب لحكم المسكوت عنه، فإن خرج لذلك، كما لو علم شخص أن فى المعلوفة زكاة ولم يعلمها فى السائمة، فقال النبى ﷺ: «فى السائمة زكاة»[1]، فلا مفهوم له؛ لأن التخصيص حينئذ لإزالة جهل

---

(١) هذا جزء من حديث ابن عمر، وأنس رضى الله عنهما مرفوعا بألفاظ مختلفة روى فى صحيح البخارى (٢٥٣/١)، سنن أبى داود (٣٥٨/١)، سنن النسائى (١٤/٥، ٢٠)، سنن الدارمى (١٣٨)، تخريج أحاديث البزدوى (ص١٢٧).

المخاطب لا لنفى الحكم عما عداه فلا مفهوم له، وقوله: «أو غيره مما يقتضى التخصيص»، أى تخصيص حكم المنطوق بالذكر من الفوائد التامة التى لا تحتاج معها إلى تقدير فائدة أخرى، ويجمع ما سبق أن نقول: وشرطه ألا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه، وعليه اقتصر فى «المنهاج»، لكن المصنف تابع ابن الحاجب فى سرد الصور[1].

(م): ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق، بل قيل: يعمه المعروض، وقيل: لا يعمه إجماعًا.

(ش): الضمير فى قوله: لا يمنع عائد على قوله: «مما يقتضى التخصيص» والمعنى أن شرطه، ألا يكون هناك شىء من الأسباب التى تقتضى تخصيص القيد بالذكر، ولا يمنع

---

(١) وخلاصة شروط القول بمفهوم المخالفة.

١ - ألا يعارضه ما هو أقوى منه من منطوق أو مفهوم موافقة.

٢ - ألا يكون القيد المذكور قد خرج مخرج الغالب المعتاد، مثل آية الخلع المقيدة بالخوف، فلا يفهم منه عدم جواز الخلع عند عدم الخوف.

٣ - ألا يكون المقصود من الوصف مجرد المبالغة كآية الاستغفار للمنافقين، فإن العدد فيها للمبالغة والإفادة أن الله لا يغفر لهم مهما بالغت فى الاستغفار لهم.

٤ - ألا يكون المنطوق واقعا فى حادثة خاصة، كما فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة﴾ فلا يفهم أن المحرم التضعيف بل الربا كله حرام سواء كان أضعافا مضاعفة أم لا.

٥ - ألا يكون الوصف قصد به الامتنان كقوله: ﴿وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريًا﴾ فهذا الوصف امتنان فلا يدل على عدم حل غيره.

٦ - ألا يكون القيد قصد به التفخيم وتأكيد الحال كما فى قوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرًا يكون ثلاثة أيام فصاعدا إلا ومعها أبوها أو زوجها أو ابنها أو أخوها أو ذو محرم منها» فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

٧ - أن يذكر مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشىء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى: ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد﴾ فإن قوله تعالى: ﴿فى المساجد﴾ لا مفهوم له، لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقًا.

٨ - ألا يظهر من السياق قصد التعميم كقوله تعالى: ﴿والله على كل شىء قدير﴾ للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن، وليسا بشىء، فإن المقصود بقوله: ﴿على كل شىء قدير﴾ التعميم.

منقول من المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية، ومعايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين مخطوطتان لنا.

نحو قوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»(١)، فإن هذا، ليس الخلاف فيه كالخلاف فى تينك الصورتين، بل أبعد وهو قريب من الخلاف فى التخصيص بالاسم.

(م): وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان.

(ش): لا خلاف أن المنفى غير السائمة، لكن اختلفوا هل هى غير سائمة الغنم أو غير سائمة كل شىء؟ مثاله: «إذا قال: فى الغنم السائمة زكاة، هل يدل على نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقًا من سائر الأجناس، سواء كانت معلوفة الغنم أو الإبل أو البقر أو يختص النفى عن ذلك الجنس، وهى معلوفة الغنم فقط؟ وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد الإسفراييني فى كتابه فى «الأصول»، والإمام فى «المحصول» عن أصحابنا وصححا الثانى، ووجهه، أن المفهوم نقيض المنطوق والمنطوق سائمة الغنم دون غيرها؛ قال المصنف: ولعل الخلاف مخصوص بصورة «فى الغنم السائمة»، أما صورة سائمة الغنم، فقد قلنا: إن المنفى فيها سائمة غير الغنم، فالمنفى سائمة لا غير سائمة، والمنفى هناك غير سائمة، لكن غير سائمة على الغنم أو غير سائمة على الخصوص؟ فيه القولان.

(م): ومنها العلة، والظرف والحال، والعدد.

(ش): الضمير فى «منها»، يعود إلى الصفة، وعادة الأصوليين، يغايرون بين الصفة وبين هذه المذكورات، وجعلها إمام الحرمين أقسامًا من الصفة وراجعه إليها فقال: ولو عبر، عن جميع هذه الأنواع بالصفة، لكان ذلك منقدحًا، فإن المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما، والمخصوص بالكون فى زمان أو مكان موصوف بالاستقرار فيها، فقول القائل: زيد فى الدار أى: مستقر فيها وكائن فيها وكذا القتال يوم الجمعة أى: كائن فيه، وقد صرح به القاضى أبو الطيب فى العدد، وقال: إنه قسم من الصفة لأن قدر الشىء صفته، وأشار إليه ابن الحاجب أيضًا، وجرى عليه المصنف.

ومنها مفهوم العلة، فهو تعليق الحكم بالعلة؛ نحو: ما أسكر كثيره فقليله حرام(٢)،

---

(١) حديث «لا تبيعوا الطعام بالطعام» عن معمر بن عبد الله مرفوعًا، أخرجه مسلم فى صحيحه (١٢١٤/٣)، البيهقى فى سننه (٢٨٥/٥)، الإمام أحمد فى مسنده (٤٠٠/٦).

(٢) الحديث أخرجه الترمذى، وأحمد، وأبو داود، وابن ماجه، والطحاوى، والبيهقى، عن جابر بن عبد الله بلفظ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وابن ماجه رواه بلفظ: «قليل ما أسكر كثيره حرام» صححه ابن حبان وغيره وقال الترمذى: حديث حسن غريب.

انظر: سنن الترمذى (٢٩٢/٤)، سنن أبى داود (٣٢٦/٣)، سنن ابن ماجه (١١٢٥/٢)، السنن الكبرى للبيهقى (٢٩٦/٨)، شرح معانى الآثار (٢١٧/٤)، الإحسان بترتيب صحيح ابن=

مفهومه: أن ما لا يسكر كثيره لا يحرم، والفرق بينه وبين مفهوم الصفة: أن الصفة قد تكون تكملة العدد لا علة، وهى أعم من العلة، فإن الزكاة لم تجب فى السائمة لكونها تسوم، وإلا لوجبت الزكاة فى الوحش، وإنما وجبت لنعمة الملك وهو مع السوم أثير فيها مع العلف، كذا قاله القرافى، ولك أن تقول: انتفاء الحكم عن المسكوت لأجل انتفاء العلة المعلق عليها الحكم لا من ناحية المفهوم، والأصل عدم علة أخرى، وأما مفهوم الظرف فهو يتناول ظرف الزمان والمكان وهو حجة عند الشافعى كما قاله إمام الحرمين، فالزمان كقوله تعالى: ﴿**الحج أشهر معلومات**﴾ [البقرة: ١٩٧] والمكان كقوله تعالى: ﴿**فاذكروا الله عند المشعر الحرام**﴾ [البقرة: ١٩٨]، وأما مفهوم الحال، أى: تقييد الخطاب بالحال، فكقوله تعالى: ﴿**ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد**﴾ [البقرة: ١٨٧] ذكره ابن السمعانى فى «القواطع»، وقال: إنه كالصفة، وأما العدد، أى: تعلق الحكم بعدد مخصوص؛ كقوله تعالى: ﴿**فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾ [النور: ٤] وهو كالصفة كما نقله الشيخ أبو حامد عن نص الشافعى، وكذا الماوردى فى باب بيع الطعام قبل أن يستوفى، ومثله بقوله: فى أربعين شاة[١]، شاة. قوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»[٢]، وفى هذا الثانى نظر، وقد قال ابن الصباغ فى «العدة»: مذهب الشافعى أن مفهوم العدد حجة إلا إذا كان فى ذكر المعدود تنبيه على ما يزاد عليه، كقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»، فإنه ينبه على أن ما زاد عليهما أولى بأن لا يحمل، قلت: وهذا قاله الشافعى فى اختلاف الحديث، فقال: وفى قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا»، دلالتان: إحداهما: أن ما بلغ قلتين فأكثر لم يحمل خبثًا؛ لأن القلتين إذا لم يتنجسا، لم ينجس أكثر منهما، وهذا يوافق حديث بئر بضاعة، والثانية: أنه إذا كان دون القلتين حمل النجاسة؛ لأن قوله: إذا كان الماء كذا لم يحمل النجاسة، دليل على أنه إذا لم يكن كذا حمل النجاسة، وهذا يوافق حديث أبى هريرة[٣] فى غسل الإناء من

=حبان (٣٧٩/٧)، موارد الظمآن للهيثمى (ص٣٣٦).

(١) حديث: ابن عمر، رضى الله عنهما، بلفظ: «فى أربعين شاة شاة» رواه أبو دواد فى سننه (٩٨/٢)، وما بعدها، الترمذى فى سننه (١٧/٣).

(٢) حديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا» قال المنذرى: إسناده جيد عن ابن عمر، رضى الله عنه، مرفوعًا. رواه أحمد فى المسند (١٢/٢، ٣٨)، أبو داود فى سننه (١٧/١)، الترمذى فى سننه (٩٧/١) وما بعدها، النسائى فى سننه (١٤٢/١).

(٣) هو عبد الرحمن أو عبد الله بن صخر الدوسى، صاحب رسول الله ﷺ، قدم المدينة عام سبع، وشهد خيبر مع رسول الله ﷺ، لزم رسول الله ﷺ وواظب عليه رغبة فى العلم فكان أحفظ الصحابة، روى عنه أكثر من ثمانمائة رجل، توفى بالمدينة عام ٥٧هـ. وهو ابن ٧٨ سنة. =

الولوغ، لأن آنيتهم كانت صغارًا. انتهى. وعلى هذا الثانى يحمل كلام الماوردى وأنه حجة بالنسبة إلى عدم النقصان لا الزيادة.

(م): وشرط.

(ش): هذا قسيم قوله: وهو صفة، ومفهوم الشرط هو تعليق الحكم على شرط، وهو يدل على انتفاء الحكم قبل وجود الشرط، وهو معنى قولهم: المعلق بالشرط عدم، قبل وجود الشرط، وإلا لكان التعليق بالشرط قبيحًا، واقتضى كلام الإمام فخر الدين أن الخلاف فى أن عدم المشروط مستفاد من عدم الشرط، أو لا، وليس كذلك فإن القاضى من المنكرين له، وهو قائل بعدم الشرط، لكن علة عدمه استصحاب الأصل، وغيره يعلله بعدم الشرط فالخلاف إنما هو فى دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم لا على أصل العدم عند العدم، فإن ذلك ثابت بالأصل، قبل أن ينطق الناطق بكلام، وكذا القول فى سائر المفاهيم، وهل المراد بالشرط الاصطلاحى أو اللغوى حتى يدخل فيه السبب فى أنه يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم فيه بحث.

(م): وغاية.

(ش): مفهوم الغاية مد الحكم إلى غاية بإلى وحتى، فيدل على نفى الحكم عما بعدها لقوله تعالى: **﴿وأتموا الصيام إلى الليل﴾** [البقرة: ١٨٧]، **﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾** [البقرة: ٢٢٢]، ونص الشافعى فى «الأم» على القول به، ومنهم من أنكره، وقال: هو نطق بما قبل الغاية، وسكوت عما بعدها، فيبقى على ما كان عليه.

(م): وإنما، ومثل لا عالم إلا زيد، وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول.

(ش): مفهوم الحصر أنكره قوم، وقال آخرون هو من المنطوق، والجمهور على أنه من المفهوم ويدخل فيه صور منها: إنما، نحو: «إنما الولاء لمن أعتق»[1]، فإنه يفيد إثباته للمعتق، ونفيه عن غيره بالمفهوم، وسيذكر المصنف الخلاف فيه، ومنها المنفى بما أو بلا، والاستثناء، نحو لا عالم إلا زيد وما قام إلا زيد، صريح فى نفى العلم عن غير زيد، ويقتضى إثبات العلم له، قيل بالمنطوق، وقد رأيت فى كتاب ابن فورك الجزم به، وقال:

=انظر: الإصابة (٢/٢٠٠) وما بعدها، الاستيعاب (٢/٢٠٠) وما بعدها، شذرات الذهب (٦٣/١).

(١) هذا جزء من حديث ورد فى قصة بريرة أخرجه البخارى فى صحيحه (٣/٢٥٠)، أبو داود فى سننه (٣/١٢٦)، الترمذى فى سننه (٤/٣٨٠)، البيهقى (١٠/٣٩٥)، الشافعى فى الأم (٤/١٢٦).

فيه قضيتان، نفي وإثبات بخلاف النفي المجرد نحو: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام»[1]، فإنه قضية واحدة لها مفهوم. انتهى.

والصحيح أنه بالمفهوم لما سنذكره، وتمثيله بالاستثناء المفرغ يقتضي خلافه لو قلت: ما قام أحد إلا زيد، ولا فرق. ومنها ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر نحو: زيد هو القائم يفيد ثبوت القيام له، ونفيه عن غيره بالمفهوم، وعليه قوله تعالى: ﴿أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الوليّ﴾ [الشورى: ٩] وقوله: ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ [الكوثر: ٣]، وهذا ذكره البيانيون ومنها: تقديم المعْمول؛ نحو: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥]، أي: نخصك بالعبادة والاستعانة، وبالغ البيانيون في إفادته الاختصاص، وسيأتي الخلاف فيه. وأطلق المعمول ليشمل المفعول والحال والظرف، وكذلك تقدم الخبر على المبتدأ نحو: تميمي أنا، وبه صرح صاحب «المثل السائر» وأنكر عليه صاحب «الفلك الدائر»، وقال: لم يقل به أحد، واحتج أصحابنا على تعيين لفظتي التكبير والتسليم بقوله ﷺ: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[2]، ومنعته الحنفية معتقدين أنه من قبيل المفاهيم، وزيفه إمام الحرمين بأن التعيين يستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدأ والخبر، فإن التحريم ينحصر في التكبير كانحصار زيد في صداقتك، إذا قلت: صديقي زيد، وقرر الشيخ بهاء الدين النحاس[3] بأن المبتدأ لا يكون أعم من الخبر، لا تقول: الحيوان

---

(١) حديث: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» قال ابن حجر: سنده صحيح، لكن اختلف في رفعه ووقفه وصوب النسائي وقفه وفي العلل للترمذي عن البخاري أن هذا خطأ، والصواب وقفه على ابن عمر رضي الله عنهما، والحديث: رواه أحمد في المسند (٢٨٧/٦)، أبو داود (٣٤١/٢)، الترمذي (١٠٨/٣)، النسائي (١٦٦/٤) عن حفصة رضي الله عنها، الدارقطني في سننه (١٧٣/٢)، البيهقي في سننه (٢١٣/٤) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد وإسحاق وابن أبي شيبة والبزار عن علي ابن أبي طالب، رضي الله عنه، مرفوعًا، وأخرجه الحاكم وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري مرفوعًا.

انظر: بذل المجهود (١٥٣/١)، سنن ابن ماجه (١٠١/١)، المستدرك (١٣٢/١)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١٢٦/١)، شرح السنة للبغوي (١٧/٣)، مسند الإمام أحمد (٢٣/١، ١٢٩،١).

(٣) هو: محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي نصر الحلبي، بهاء الدين، أبو عبد الله، ابن النحاس، شيخ العربية بالديار المصرية في عصره ولد سنة ٦٢٧هـ. بحلب، وسكن القاهرة وتوفي بها سنة ٦٩٨هـ. من مصنفاته: شرح قصيدة فيما يقال بالباء والواو للشواء الحلبي، شرح المقرب لابن عصفور في النحو وغير ذلك.

الإنسان، فإن قلت: زيد صديقى، كان الخبر صالحًا لأن يكون أعم من المبتدأ فيجعله كذلك، وكذلك قالوا: لا يلزم انحصار الصداقة فى زيد بخلاف قولك: صديقى زيد، فإنا لا يمكننا أن نجعل الخبر الذى هو زيد أعم من المبتدأ، فما بقى إلا أن نجعله مساويا، وإلا كان الخبر أخص من المبتدأ وأنه غير جائز، وإذا كان مساويًا يلزم الانحصار، ضرورة صدق، أن كل من هو صديقى زيد حينئذ.

(م): وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم ما قيل: إنه منطوق أى: بالإشارة ثم غيره.

(ش): أى: أقوى المفاهيم من باب الحصر النفى وإلا؛ لأن إلا موضوعة للاستثناء وهو الإخراج، فدلالته على الإخراج بالمنطوق لا بالمفهوم، ولكن الإخراج من عدم القيام ليس هو غير القيام، بل قد يستلزمه، فلذلك كان من المفهوم، واعلم أن بعض الجدليين حكى خلافًا فى الاستثناء، هل هو منطوق أو مفهوم؟ ورجح الأول بدليل أنه لو قال: ماله على إلا دينار، كان ذلك إقرارًا بالدينار حتى يؤاخذ به، ولولا أنه منطوق لما ثبتت المؤاخذة به؛ لأن دلالة المفهوم لا تعتبر فى الإقرار بالاتفاق، وقوله: «ثم ما قيل: إنه منطوق» أى: كأنها، وإنما قال: أى: بالإشارة؛ للتنبيه على أنه ليس مراد القائل بكونه منطوقًا إنه منصوص، فذلك بعيد، بل مراده إشارة النص إليه، ولا شك أنه بهذا الاعتبار مرتفع عن رتبة المفاهيم، إذ دلالة النص أقوى من مفهومه، فإن قلت: لا حاجة لقوله أولاً: «وأعلاه لا عالم إلا زيد»؛ لأن من الناس من قال: إنه منطوق.

وقال القرافى: إنه الظاهر فهو داخل فى قوله: «ما قيل: إنه منطوق» قلت: لابد منه، لأن القائل بالمنطوق فى النفى، قيل إلا أن يدعى أنه منطوق، بخلاف إنما والغاية، ولهذا قال: أى بالإشارة والذى أحوجه إلى هذا أنه قصد إثبات تعاقب رتبها فى المفهوم، وإن جعلناها من المفهوم، فليست دلالتها على السواء. وقوله: ثم غيره أى: من أنواع الحصر الذى كما وهو ضمير الفصل وتقديم المعمول ويلحق به حصر المبتدأ فى الخبر.

(م): مسألة: المفاهيم إلا اللقب حجة لغة، وقيل: شرعًا، وقيل: معنى.

(ش): الألف واللام للعهد، وهى الأربعة السابقة فى أنواع المخالفة، فإن مفهوم الموافقة يجمع على القول به كما قاله القاضى أبو بكر وغيره، وقال الهندى لا نعلم خلافًا فى صحته، بل أطبق الكل عليه حتى منكرو القياس، وقوله: إلا اللقب، لا وجه للاستثناء، لأنه لم يتقدم له ذكر، وإنما ذكره فيما بعد، وأخره لأنه يخالفها فى الحجة،

-انظر: شذرات الذهب (٥/٤٤٢)، كشف الظنون (٢/٣٤٤)، الأعلام (٥/٢٩٧)، معجم المؤلفين (٨/٢١٩).

وقوله: حجة، أى: ظاهر فى المفهوم، مثل العموم ظاهر فى الاستغراق، ولهذا نقدمه على القياس، ونؤخره عن النص، قال ابن السمعانى، لكن اختلف القائلون به، هل نفى الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة، أى: ليس من المنقولات الشرعية، بل هو باق على أصله، أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة، أو من قبيل المعنى أى: العرف العام، ورجح ابن السمعانى الأول وتابعه المصنف وعزاه لأكثر الأصحاب، وعزا الثالث للإمام، وهو متابع فيه للهندى، وإنما قاله الإمام فى «المعالم»، وأما فى المحصول فاختار مذهب الحنفية، مع أن المصنف فى باب العموم جزم بأن تعميم مفهوم المخالفة بدلالة العقل، ثم أحاله على المذكور هنا، واستثنى من حجية المفاهيم مفهوم اللقب، وهو تعلق الحكم بالاسم الجامد، نحو: قام زيد، فلا يدل على نفى الحكم عما عداه على الصحيح؛ لأن اللفظ لم يتعرض له، وتخصيصه بالذكر، لغرض الإخبار عنه، لا لنفيه عن غيره، وليس المراد باللقب الاصطلاحى: النحوى، بل الأعم من اللقب والاسم والكنية.

(م): واحتج باللقب الدقاق والصيرفى وابن خويزمنداد وبعض الحنابلة.

(ش): زيفوا مذهب الدقاق[1] بأن المصير إليه ينفى تعيين كل ما اعتبر الشرع عينه، ويستلزم إثبات قيام كل من فى العالم عند قولنا: زيد جالس، ويلزم تكفير من قال: عيسى رسول الله، وله أن يجيب بأن المفهوم اللقبى يحتج به عند عدم معارضة المنطوق كغيره من المفاهيم، واعلم أن نسبته إلى الدقاق مشهور، وأما الصيرفى فاعتمد المصنف فيه أن السهيلى[2] نقله فى «نتائج الفكر» فى باب العطف عنه وهو غريب، ولعله تحرف علة بالدقاق، وأما حكايته عن ابن خويزمنداد[3]، فذكره الماوردى وغيره، وقال

---

(١) هو: أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعى الفقيه، الأصولى، القاضى، والدقاق نسبة إلى عمله وبيعه الدقيق، ويلقب بالخباط الإمام الشافعى، وله شرح المختصر، توفى سنة ٣٩٢هـ.
انظر: طبقات الشافعية للأسنوى (٥٢٢/١)، تاريخ بغداد (٢٢٩/٣)، النجوم الزاهرة (٢٠٦/٤).

(٢) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمى الأندلسى، المالكى، الضرير، أبو القاسم وأبو زيد، الحافظ العلامة الأديب النحوى، المفسر، من مصنفاته: الروض الأنف فى السيرة، والأعلام فى مبهمات القرآن، وله شعر وتصانيف ممتعة مفيدة، توفى سنة ٥٨١هـ. بمراكش.
انظر: البداية والنهاية (٣١٩/١٢)، شذرات الذهب (٢٧١/٤)، بغية الوعاة (٨١/٢)، شجرة النور الزكية (ص١٥٦).

(٣) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله، وقيل: محمد بن أحمد بن على بن إسحاق بن خويزمنداد، أبو عبد الله البصرى المالكى، كان يجانب علم الكلام، ويحكم على الكل أنهم من أهل الأهواء، تفقه على الأبهرى، له كتاب كبير فى الخلاف، وكتاب فى أصول الفقه، وكتاب فى أحكام=

المصنف: إن الإمام فى البرهان حكاه عن طوائف من أصحابنا، وأنه إخبار للاحتجاج به إذا اقترن به ما يفيد نفى الحكم؛ كقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥].

فائدة: ابن خويزمنداد اشتهر على الألسنة بالميم، وعن ابن عبد البر أنه بالياء الموحدة المكسورة.

(م): وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقًا، وقوم فى الخبر، والشيخ الإمام فى غير الشرع، وإمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم، وقوم العدد دون غيره.

(ش): المنكرون للمفهوم فى الجملة اختلفوا على مذاهب؛ فمنهم من أنكر الكل، أى مفاهيم المخالفة، وقوله: «مطلقًا»، لأجل التفصيل الذى بعده، والعجب على اقتصاره على أبى حنيفة وحده، فإنه وجد عندنا صار إليه الغزالى، وتوهم ابن الرفعة فى «المطلب» أن أبا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لإسقاط الزكاة فى المعلوفة، وليس مأخذ السقوط عنده المفهوم، بل إن الأصل عدم الوجوب مطلقًا، خرجت السائمة بدليل، فيبقى فى المعلوفة على الأصل، ومنهم من أنكره فى الخبر، واعترف به فى الأمر، فهذا أخذه المصنف من ابن الحاجب، فإنه ذكر فى أدلة النفاة أنه لو ثبت المفهوم لثبت فى الخبر وهو باطل، لأن من قال فى الشام: الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعًا، وأجاب بالتزامه فى الخبر أيضًا، وبأنه قياس فى اللغة ثم زيفها، وقال: الحق فى الفرق بين الإنشاء والخبر، فإن الخبر وإن دل على المسكوت غير مخبر به، فلا يلزم أن يكون حاصلاً فى الخارج لأن الخبر يفتقر إلى خارج وهو تعلقه، بخلاف الحكم، إذ لا خارجى له حتى يجرى فيه ذلك، وفرق ابن السمعانى فإن المخبر قد يكون له غرض فى الإخبار، بأن فى الشام غنمًا سائمة مثلاً وأن زيدًا الطويل فى الدار، ولا يكون له غرض فى الإخبار، عن غير الشام ولا عن غير زيد الطويل فخصصها بالإخبار لذلك، وأما الشارع فى مقام الإنشاء وإن بين جميع الأحكام فإذا قال: زكوا عن الغنم السائمة، علمنا أنه لو كانت الزكاة فى جميع الغنم لعلق بمطلق الاسم. واعلم أن مقتضى كلام من ذكر أن القول بنفيه فى الخبر محل اتفاق؛ ولهذا تمحلوا طريق الفرق، وصرح به القاضى فى التقريب، ومع ذلك فلا يخفى ما فى حكاية المصنف له قولاً مفصلاً، لكن صاحب «المسودة» حكى عن القاضى وعن أصحابه فيه قولين، مرة سوى بينهما، ومرة فرق، فقال: إذا قلت: زيد الطويل فى الدار، لم يدل على القصير بنفى ولا إثبات، وقال والد المصنف: إنما هو حجة فى خطاب الشارع لعلمه

=القرآن وله اختيارات شواذ، تكلم فى الباجى، توفى سنة ٣٩٠هـ. تقريبًا.

انظر: طبقات المفسرين (٢/٦٨)، الديباج المذهب (٢/٢٢٩)، شجرة النور الزكية (ص١٠٣).

بواطن الأمور وظواهرها وليس بحجة في كلام المصنفين والناس لغلبة الذهول عليهم، وعلى هذا فالمفهوم بمنزلة القياس، ويشهد له ما حكاه الرافعي عن فتاوى القاضي حسين، أنه لو ادعى عليه عشرة، فقال: لا تلزمني اليوم لا يطالب بها؛ لأن الإقرار لا يثبت بالمفهوم، قلت: لكن كلام المصنف يقتضي أنه لا فرق بينهما في طرد الخلاف وقد حكى الغزالي في البسيط فيما لو قال: قارضتك على أن لي النصف وسكت عن جانب العامل فظاهر النص إنه فاسد؛ لأن جميع أجزاء الربح تضاف إليه بحكم الملك، وإنما ينصرف عنه بإضافته إلى غيره ولم يضف، وذكر ابن سريج قولاً مخرجًا أنه يصح تمسكًا بالفحوى والمفهوم. انتهى.

وقال الهروي[1] في الأسرار، لو قال: ما لزيد على أكثر من مائة درهم، لم يكن مقرًا بالمائة، لأنه نفي مجرد، فلا يدل على الإثبات، وفيه وجه أنه إقرار، وهو قول أبي حنيفة، وأصل هذا أن دليل الخطاب، هل هو حجة أم لا؟ انتهى، ثم رأيت ابن تيمية في بعض مؤلفاته، حكى هذا التفصيل عن بعض الناس، وقال: إنه خلاف الإجماع، فإن الناس إما قائل بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ أو ليس من جملتها، فالتفصيل إحداث قول ثالث، ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا: هو حجة في الكلام مطلقًا، واستدلوا على كونه حجة في كلام الناس بأنه دلالة من جملة الدلالات كالعموم، وأما القياس فإنما لم يكن حجة في كلام الناس؛ لأنه ليس من دلالات الألفاظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلاً بنص الشارع بخلاف المفهوم، فإنه دليل لغة، والشارع بين الأحكام بلغة العرب، وقد يقال: إن هذا التفصيل قريب من الذي قبله، أعني التفصيل بين الخبر والإنشاء، لأن المصنفين مخبرون عن حكم الله لا منشئون وقد عكس بعض الحنفية. ففي «حواشي الهداية» للخبازي[2] في باب جنايات الحج أن شمس الأئمة ذكر في «السفر الكبير» أن

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي يوسف الهروي، قاضي همذان من الأئمة الفقهاء. من شيوخه: القاضي أبو عاصم العبادي. من مصنفاته: الإشراف على غوامض الحكومات، توفي سنة ٥٠٠هـ. وقيل: ٤٩٨هـ.

انظر: طبقات السبكي (٥/٣٦٥)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٣٦)، طبقات الشافعية للإسنوي (٢/٥١٩).

(٢) هو: عمر بن محمد الخبازي، الخجندي، الحنفي، جلال الدين، أبو محمد، فقيه حنفي أصولي، درس بدمشق وتوفي بها سنة ٦٩١هـ. ودفن بمقابر الصوفية. من مصنفاته المغني في أصول الفقه، حواش على الهداية في فروع الفقه الحنفي.

انظر: البداية والنهاية (١٣/٣٣١)، شذرات الذهب (٥/٤١٩)، الأعلام (٥/٦٣)، معجم المؤلفين (٧/٣١٥).

تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن الحكم بخلافه؛ إنما هو في خطابات، فأما في معاملات الناس وعرفهم فإنه يدل، ويؤيده ما سبق عن حكاية الهروى؛ فإن أبا حنيفة جعله مقرًا مع أنه لا يقول بالمفهوم، على أنه قد يقال: لا معنى لنقل المصنف ذلك عن والده، بل الخلاف فيه قديم من غير خصوصية بالمفهوم، فقد حكى إلكيا الطبرى، خلافًا فى أن قواعد أصول الفقه المتعلقة بالألفاظ كالعموم والخصوص وغير ذلك، هل يختص بكلام الشارع أو تجرى فى كلام الآدمى، وسيأتى فى باب العموم حكايته عن القاضى الحسين أيضًا، والراجح الاختصاص، ويشهد له مناط قولهم: إن مفهوم الصفة إنما كان حجة لما فيه من معنى العلة، والعلل لا نظر إليها فى كلام الآدمى، إذ لا قياس فيها قطعًا، وقولهم لا يمكن أن يكون المخصص المذكور بالذكر خطوره بالبال دون صيغة؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا فى كلام الله تعالى، ويعلم من هذا أن تخريج المتأخرين مسائل الفروع على القواعد الأصولية لا يخلو من نزاع، وأنكر إمام الحرمين المفهوم فى الصفة، إذا لم تشتمل على معنى يناسب للحكم، كقولهم: الإنسان الأبيض ذو إرادة، بخلاف المشتملة على المناسب كالسائمة؛ فإن خفة المؤنة ظاهرة فى الإيجاب، وعدمها فى عدمه، قال ابن السمعاني: وهو خلاف مذهب الشافعى، فإن العلة ليس من شرطها الانعكاس، وهذا أورده الإمام على نفسه، وأجاب بأن قضية اللسان هى الدلالة عند إحالة الوصف على ما عداه بخلافه، وزعم أن هذا وضع اللسان ومقتضاه بخلاف العلل المستنبطة، واستفيد مما نقله المصنف عن إمام الحرمين صواب النقل عنه، فإن صاحب المحصول والمنهاج نقلا عنه اختيار المنع كأبى حنيفة ونقل ابن الحاجب عنه القول بغير ذلك، والموجود فى البرهان ما حكاه المصنف من التفصيل، وأنكر قوم العدد دون غيره من المفاهيم، يعنى خلا اللقب وهذا منسوب إلى الإمام فى المحصول، فإنه ذكر تفصيلاً حاصله أنه لا، والمنقول عن الشافعى، أنه يدل ممن نقله الماوردى وأبو حامد، لكنه مثل بقوله: إذا بلغ الماء قلتين، والأشبه أنه من الشرط، فإنه لا اسم عدد هنا كاثنين وثلاثة بل المعدود.

(م): مسألة: الغاية قيل: منطوق، والحق مفهوم.

(ش): ذهب القاضى أبو بكر إلى أن الحكم فى الغاية منطوق، وادعى أن أهل اللغة وقفونا على ما يقوم مقام نصهم، على أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها خلاف ما قبلها، لأنهم اتفقوا على أن الغاية ليست كلامًا مستقلاً، فإن قوله: ﴿حتى تنكح زوجًا غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠]. وقوله: ﴿حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢]، لابد فيه من إضمار، لضرورة تتميم الكلام، وذلك الضمير إما ضد ما قبله أو غيره والثانى باطل، لأنه ليس فى الكلام ما يدل عليه، فتعين الأول، فتقديره: حتى يطهرن

فاقربوهن، وحتى تنكح فتحل، قال: والإضمار بمنزلة الملفوظ به؛ فإنه إنما يضمر لسبقه إلى فهم العارف باللسان، وعلى ذلك جرى صاحب «البديع» من الحنفية، فقال: هو عندنا من قبيل دلالة الإشارة، لا المفهوم، ومن هذا يعلم أن كلام ابن الحاجب فى النقل عن القاضى يقتضى أنه مفهوم ليس بجيد، وكلام القاضى فى التقريب مصرح بما ذكرنا، لكن الجمور على أنه مفهوم، ومنعوا وضع اللغة لذلك.

(م) ويتلوه الشرط، فالصفة المناسبة، فمطلق الصفة غير العدد، فالعدد، فتقديم المعمول فمدعى البيانيين إفادته الاختصاص، وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان.

(ش): لما فرغ من بيان كونه حجة بين مراتبها قوة وضعفًا، فإنه لم يرتبها فيما سبق عند إيرادها، ومن فوائده الترجيح به عند التعارض، فأقواها بعد مفهوم الحصر بإلا، مفهوم الغاية؛ ولهذا قيل بأنه منطوق، كالقاضى، ويلتحق به مفهوم «إنما»، فإن فيها هذه المرجحات كما سيأتى، ذكر ذلك المصنف فى شرحه للمختصر، فجعل أعلاها، «ما»، «وإلا»، ثم مفهوم «إنما» والغاية، ثم حصر المبتدأ فى الخبر ثم الشرط انتهى. وتقديمه حصر المبتدأ فى الخبر على الشرط تابع فيه الغزالى، وإنما أخر هنا الشرط على الغاية؛ لأنه لم يقل أحد: إنه بالنطق، فكان دون ما قبله، وقدمه على الصفة؛ لأنه قال به بعض من لا يقول بها كابن سريج، ثم الصفة المناسبة، لأنها متفق عليها عند القائل بالصفة، ثم مطلق الصفة غير العدد، واقتضى كلامه أن بقية أقسام الصفة من العلة والظرف والحال على السواء، وينبغى أن يكون أعلاها العلة لدلالتها على «إنما»، فهى قريبة من النص، ثم العدد، ثم تقديم المعمول، وإنما أخره لأنه لا يفيد فى كل صوره وأحواله، ولأن المحفوظ فيه عن القائل به، لفظ الاختصاص لا الحصر، وكذا قاله البيانيون، وخالف ابن الحاجب وأبو حيان؛ أما ابن الحاجب فقال فى شرح المفصل: إن الاختصاص الذى يتوهمه كثير من الناس فى تقديم المعمول وهم، والتمسك فيه مثل قوله تعالى: ﴿**بل الله فاعبد**﴾ [الزمر: ٦٦]. ضعيف؛ لأنه قد جاء ﴿**فاعبد الله**﴾ واعبد الله، أى لو كان التقديم مفيدًا للحصر، لكان التأخير مفيدًا عدمه؛ لكونه نقيضه، وفيما قاله نظر؛ لأنه ليس عدم إفادته التأخير الحصر لعدم الحصر ليكون سببًا فى إفادة التقديم الحصر، بل تأخير المفعول غير مستلزم للحصر ولا لعدمه، والحاصل أن القصد إن تعلق بعبادة الله تعالى فقط أخر المفعول، وإن تعلق بعبادته وعدم عبادة غيره قدم، وأما قوله: ﴿**فاعبد الله مخلصا**﴾، فـ﴿**مخلصًا**﴾ أغنى عن إفادة الحصر فى الآية الأولى، وأما أبو حيان فرد فى أول تفسيره على من يدعى الاختصاص، ونقل عن سيبويه، أن التقديم للاهتمام والعناية، لا للاختصاص، فإنه قال: فإنهم يقدمون الذى شأنه أهم، وهم ببيانه أغنى، وأنه ذكر أن

الاهتمام والعناية في التقديم والتأخير سواء في مثال: ضربت زيدًا، وزيدًا ضربت، وإذا قدمت الاسم فهو عربي جيد كما كان ذلك يعني تأخيره عربيًا جيدًا، وذلك قوله: زيد ضربت، والاهتمام والعناية هنا في التقديم، والتأخير سواء مثله في ضرب زيد عمرًا وضرب عمرًا زيد. انتهى، وهذا لا حجة فيه، فإن سيبويه ذكره في باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول، قال: وذلك كقولهم: ضرب زيدًا عبد الله، ثم قال: كأنهم يقدمونه إلى آخره وهذا ليس محل النزاع: لأن الكلام في تقديم المعمول على العامل لا في تقديمه على الفاعل، فإن قلت: فقد ذكره في باب ما يكون الاسم فيه مبنيًا على الفعل، قال: وذلك قولك: زيدًا ضربت، فالاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء، مثله في ضرب زيد عمرًا، وضرب عمرًا زيد.

قلت: إن كان هذا محل النزاع فلا حجة فيه، لأنه إنما ذكره من الجهة التي شابه بها تقديم الفاعل على المفعول أو العكس في المثالين، وليس فيه من هذه الجهة إلا الاهتمام، ولا ينفي ذلك الذي اختص بها إذا تقدم على العامل وهي الحصر، ويمكن تنزيل كلام سيبويه أن الاهتمام والعناية في التقديم والتأخير سواء بالنسبة إلى الإسناد والواقع في الكلام وربط الفعل بالفاعل والمفعول، لا بالنسبة إلى ما يلمح من معنى آخر زائد على ذلك، وفي كلامه ما يشير إلى ذلك؛ حيث قال: كأنهم يقدمون الذي شأنه أهم لهم وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعًا يهمانهم، فانظر كيف أثبت زيادة معنى في التقديم، وأتى بأفعل التفضيل؟! فإن أنزلت كلامه الأول والثاني على هذا التقدير، وجعلت استواء التقديم والتأخير بالنسبة إلى الإسناد الحاصل، وأن ذلك لا تتغير دلالته عند التقديم والتأخير، إلا أن التقديم يفيد زيادة في الاهتمام عرفت أنه ليس في كلامه هذا ما يمنع من إفادة الاختصاص عند تأخير العامل، فإنا لا نمنع أن التقديم والتأخير سواء، بالنسبة إلى ربط الفعل بالفاعل والمفعول، وإنما المدعى قدر زائد على ذلك، ومن العجب أن أبا حيان ذكر كلام سيبويه عقب كلامه الأول، مؤيدًا له به مقررًا بها امتناع الاختصاص، ومما استدل به بعض المتأخرين على عدم إفادة الحصر وقوع الأمرين في القرآن نحو: ﴿بسم الله مجراها ومرساها﴾ [هود: ٤١]. وقال تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١]، ونظائرها كما سبق في ﴿فاعبد الله﴾، ﴿بل الله فاعبد﴾ ولحن كل منها فصيح في بابه، ولا يكاد التقديم فيه يقوم مقام التأخير ولا العكس، بل فيهما ما يرشد إلى الاختصاص فإن قوله: ﴿اقرأ باسم ربك﴾، لا يمنع أن يقرأ بغير الاسم، وقوله: ﴿بسم الله مجراها﴾ تمنع أنها تجري إلا باسمه، وقال صاحب «الفلك الدائر»: الحق أنه لا يدل على الاختصاص إلا بالقرائن، وإلا فقد كثر في القرآن التصريح به مع عدمه؛ كقوله:

﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى﴾ [طه: ١١٨]، ولم يكن ذلك مختصًا به فقد كانت حواء كذلك.

(م): والاختصاص الحصر، خلافًا للشيخ الإمام حيث أثبته، وقال: ليس هو الحصر.

(ش): اشتهر في كلام البيانيين أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص، ويفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر، فإذا قلت: زيدًا ضربت، يكون معناه: ما ضربت إلا زيدًا، وخالفهم والد المصنف وقال: الفضلاء لم يذكروا في تقديم المعمول إلا لفظ الاختصاص؛ منهم الزمخشري في ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥]، وغيرها، والحق أنهما متغايران، والفرق بينهما أن الاختصاص افتعال من الخصوصية، والخصوص مركب من شيئين: أحدهما عام مشترك بين أشياء، والثاني: معنى ينضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد؛ فإنه أخص من مطلق الضرب، فإذا قلت: ضربت زيدًا، أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص، فصار ذلك الضرب المخبر به خاصًا لما انضم إليه منك ومن زيد، وهذه المعاني الثلاثة، أعني: مطلق الضرب، وكونه واقعًا منك، وكونه واقعًا على زيد قد يكون مقصود المتكلم لها ثلاثتها على السواء، وقد يرجح قصده لبعضها على بعض، ويعرف ذلك بما ابتدأ كلامه، فإن الابتداء بالشيء يدل على الاهتمام به، فإذا قلت: زيد ضربت، علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود، ولا شك أن الكل مركب من خاص وعام جهتين، فقد يقصد من جهة عمومه، وقد يقصد من جهة خصوصه، فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص، وأنه هو الأهم عند المتكلم وهو الذي قصد إفادته السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثبات ولا نفي، وأما الحصر فمعناه: إثبات المذكور ونفي غيره وهو زائد على الاختصاص، وإنما جاء هذا في ﴿إياك نعبد﴾ للعلم بأنه لا يعبد غير الله، لا من موضوع اللفظ؛ ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك، فإن قوله تعالى: ﴿أفغير دين الله يبغون﴾ [آل عمران: ٨٣]، لو جعل في معنى: ما يبغون إلا غير دين الله، وهمزة الإنكار داخلة عليه، لزم أن يكون المنكر الحصر لا مجرد بغيهم غير دين الله، ولا شك أن مجرد بغيهم غير دين الله منكر، وكذلك بقية الآيات إذا تأملتها. انتهى ملخصًا.

وحاصله: أن الاختصاص في إعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه، والحصر إعطاء الحكم للشيء والتعرض لنفيه عما عداه، ففي الاختصاص قضية واحدة، وفي الحصر قضيتان، وقد يحتج للتغاير بقوله تعالى: ﴿يختص برحمته من يشاء﴾ [البقرة: ١٠٥]، [آل عمران: ٧٤]، فإنه لا يجوز أن يقال بحصر رحمته؛ لأنه لا يمكن حصرها.

(م): مسألة: «إنما»، قال الآمدى وأبو حيان: لا تفيد الحصر، وأبو إسحاق الشيرازى والغزالى والكيا والشيخ الإمام: تفيد فهمًا، وقيل: نطقًا.

(ش): اختلف الأصوليون فى «إنما»، هل تفيد الحصر؟ فقيل: تفيد، وقيل: لا تفيد. واختلف القائلون به: هل هو منطوق أو مفهوم؟ والقول بأنها لا تفيد هو رأى الآمدى، وإنما يفيد تأكيد الإثبات، وهو قضية كلام ابن دقيق العيد؛ فإنه قال: إن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر فى شيء مخصوص قيد به، وإن لم يدل عليه، فاحمل الحصر على الإطلاق؛ كقوله تعالى: ﴿إنما أنت منذر﴾ [النازعات: ٤٥]، فإن الرسول ﷺ لا ينحصر فى النذارة، بل له أوصاف جميلة كثيرة كالبشارة وغيرها، ولكن مفهوم الكلام يقتضى حصره فى النذارة لمن لا يؤمن، واختاره الشيخ أبو حيان وكان يقول: إنها لا تدل على الحصر بالوضع، كما أن الحصر لا يفهم من أخواتها التى كفت بما، فلا فرق بين: لعل زيدًا قائم، ولعلما زيد قائم، وكذلك: إن زيدًا قائم، وإنما زيد قائم، وإذا فهم حصر فإنما يفهم من سياق الكلام، لا أن «إنما» دلت عليه، واشتد نكيره على من يخالفه، ونقله عن البصريين وفيه نظر؛ فإن الأزهرى[1] من أئمة اللغة فى كتابه «الزاهر»، عن أهل اللغة: إنما يقتضى إيجاب شيء ونفى غيره، كقولك: إنما المرء بأصغريه، أى: كماله بهذين العضوين لا برؤيته ومنظره، والقول بأنها تفيد من جهة المفهوم قال به الشيخ أبو إسحاق ومن ذكره المصنف، وفيه نظر؛ فإن الغزالى نقل عن القاضى أنه ظاهر فى الحصر ومحتمل للتوكيد، ثم قال: وهو المختار، ووافقه الكيا، والذى فى «التقريب» للقاضى: أنها محتملة لتأكيد الإثبات ومحتملة للحصر، وزعم أن العرب استعملتها لكل من الأمرين، ثم قال: ولا يبعد أن يقال: ظاهر فى الحصر، وقال السكاكى: ليس الحصر فى «إنما» من جهة أن «ما» للنفى كما يفهمه من لا وقوف له على علم النحو، يريد به طريقة الرازى والبيضاوى؛ لأنها لو كانت للنفى لكان لها صدر الكلام، وإنما هى «ما» الكافة لـ «إن» عن العمل، ثم حكى عن على بن عيسى الربعى[2]، واستلطفه: أن «إن»

(١) هو: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، المعروف بالأزهرى، إمام فى الفقه واللغة، وغلب عليه علم اللغة ولد سنة ٢٨٢هـ، وتوفى سنة ٣٧٠هـ. من شيوخه: أبو الفضل المنذرى، ونفطويه، وابن السراج، من مصنفاته: التهذيب فى اللغة، التقريب فى التفسير، شرح ألفاظ المزنى.

انظر: وفيات الأعيان (٣٣٤/٤) وما بعدها، طبقات الشافعية للسبكى (٦٣/٣)، معجم الأدباء (١٦٤/١٧).

(٢) هو على بن عيسى بن الفرج بن صالح الربعى، أبو الحسن، أحد الأئمة النحويين وحذاقهم، صاحب التصانيف والمؤلفات الحسنة، منها: شرح الإيضاح، البديع، شرح البلغة، شرح-

لتوكيد إثبات المسند للمسند إليه، و«ما» يؤكده، فيناسب تضمن معنى الحصر. وفيه نظر؛ إذ لا يلزم الحصر بحصول تأكيد على تأكيد، نحو: قام القوم كلهم أجمعون، وكان بعض مشايخنا يقول: أحسن ما يستدل به على الحصر في «إنما»: انفصال الضمير بعدها «هو»، أما احتجاج ابن دقيق العيد بأن ابن عباس[١] فهم الحصر من قوله: إنما الربا في ستة[٢]، ففيه نظر؛ لأن ابن عباس روى الحديث بهذا اللفظ، ورواه عن أسامة بن زيد[٣] بلفظ: «ليس الربا إلا في النسيئة»، كما ثبت في صحيح مسلم، وهذه الصيغة الثانية، صيغة حصر بالإجماع، فما المانع أن يكون ابن عباس إنما فهمه من هذه الصيغة المتفق عليها، لا صيغة «إنما» المختلف فيها؟ ومثل الشيخ على تحقيقه وتدقيقه لا يسامح بتساوي الصيغتين، والقول بأنها منطوق، حكاه الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» عن القاضي أبي حامد المروزي[٤]، قال مع نفيه لدليل الخطاب: وتظهر فائدة الخلاف فيما لو قال: إنما قام زيد،

=مختصر الجرمي، توفي سنة ٤٢٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٣٦)، إنباه الرواة (٢/١٩٧).

(١) هو: عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ حبر الأمة وترجمان القرآن وأحد الستة المكثرين من الرواية دعا له النبي ﷺ فقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل». توفي بالطائف سنة ٦٨هـ.

انظر: الإصابة (٢/٣٣٠).

(٢) قوله: «إنما الربا في ستة» كذا بالأصل وهو خطأ، والصواب، «إنما الربا في النسيئة» موافقة لحديث بهذا اللفظ رواه الإمام مسلم في صحيحه (٣/١٢١٨)، ويدل على ذلك أيضًا ما بعده من كلام الشارح في رواية أسامة بن زيد بلفظ «ليس الربا إلا في النسيئة». وهو غير موجود بهذا اللفظ في الصحيحين عن أسامة ففي صحيح مسلم (٣/١٢١٨)، عن أسامة بن زيد مرفوعا: «لا ربا فيما كان يدًا بيد»، وفي صحيح البخاري (٣/٩٨)، وسنن الترمذي (٧/٢٤٧) عن أسامة بن زيد مرفوعًا: «لا ربا إلا في النسيئة».

(٣) هو: الصحابي الجليل أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحبيل، أبو محمد، ويقال: أبو زيد، حب رسول الله ﷺ وابن حبه، أمه أم أيمن، حاضنة رسول الله ﷺ، أمّره النبي ﷺ على جيش عظيم فيه أكابر الصحابة، وكان عمره ثماني عشرة سنة أو عشرين، اعتزل الفتن بعد مقتل عثمان، رضي الله عنه، توفي بالمدينة سنة ٥٤هـ، روى عنه أحاديث كثيرة وله مناقب عديدة.

انظر: الإصابة (١/٣١)، الاستيعاب (١/٥٧)، تهذيب الأسماء (١/١١٣).

(٤) هو: أحمد بن عامر بن بشر العامري، القاضي، أحد أئمة الشافعية، حافظ، أصولي، متبحر. من شيوخه: أبو إسحاق. ومن تلاميذه: أبو حيان التوحيدي، وأبو إسحاق المهراني، وأبو فياض البصري. من مصنفاته: الإشراف على الأصول في الأصول، الجامع في الفقه، توفي سنة ٣٦١هـ.

ثم قال: وعمرو، فهل يكون قوله: وعمرو تخصيصًا أو نسخًا؟ فمن قال: إنه بالمنطوق يدل على عدم قيام غيره كان نسخًا، ومن قال: إنه بالمفهوم كان تخصيصًا.

(م): وبالفتح، الأصح أن حرف «أن» فيها فرع المكسورة، ومن ثمة ادعى الزمخشري إفادته الحصر.

(ش): ما تقدم في «إنما» بكسر «إن»، أما المفتوحة فزعم الزمخشري في الكلام على قوله: ﴿قل إنما يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد﴾ [الأنبياء: ١٠٨] إفادتها القصر، وجعل المصنف مأخذه البناء على أصل نحوي، وهي أنها فرع المكسورة وهو الأصح، وقيل: المفتوحة أصل، وقيل: كل منهما أصل بنفسه؛ هكذا حكى ابن الخباز النحوي[١] الأقوال الثلاثة، ومن هنا يستنكر على الشيخ أبي حيان دعواه أن الزمخشري تفرد بهذه المقالة، وأنه لا يعرف القول بذلك إلا في «إنما» بالكسر، وهذا مردود؛ فإنها فرعها؛ ولهذا قال سيبويه في باب إن وأخواتها: باب الأحرف الخمسة، فعد «إن» و«أن» واحدة، وإذا كانت المفتوحة فرع المكسورة، فكل حكم ثبت للأصل ثبت للفرع ما لم يمنع مانع، واعترض عليه أيضًا بأن دعوى الحصر فيها باطل باقتضاء إنه لم يوح إليه سوى التوحيد، وهو عجيب من وجهين:

أحدهما: أن الزمخشري يلتزم ذلك بناء على رأيه الفاسد في الاعتزال من إنكار الصفات، بل لعل هذا هو مأخذه في دعوى الحصر.

ثانيهما: أن هذا حصر[٢] مقيد؛ فإن الخطاب مع المشركين، فالمعنى: ما أوحي إليّ في أمر الربوبية إلا التوحيد لا الإشراك، ويسميه البيانيون قصر قلب لقلب اعتقاد المخاطب.

=انظر: وفيات الأعيان (٦٩/١) وما بعدها، طبقات السبكي (١٢/٣)، البداية والنهاية (٢٠٩/١١).

(١) هو: أحمد بن الحسين بن أحمد بن معالي بن منصور بن علي شمس الدين، ابن الخباز الموصلي النحوي، أستاذ بارع، علامة زمانة في النحو، والفقه والعروض، والفرائض. من مصنفاته: النهاية في النحو، شرح الألفية لابن معطي، وشرح الدرة، توفي سنة ٦٣٧هـ.
انظر: ترجمته في بغية الوعاة (٣٠٤/١).

(٢) تخلص مما سبق بأن مفهوم المخالفة أنواعه ستة: ١ - مفهوم الصفة، ومنه: العلة والظرف، والحال، وقيل العدد؛ ٢ - مفهوم الشرط، ٣ - مفهوم الغاية، ٤ - مفهوم الحصر وهو ثلاثة أنواع: حصر بالنفي والاستثناء، وحصر بإنما، وحصر المبتدأ في الخبر بأن يكون المبتدأ معرفا بالألف واللام أو الإضافة، ٥ - مفهوم اللقب، ٦ - مفهوم العدد.
راجع الأمثلة التي ساقها الشارح للدلالة على كل مفهوم.

(م): مسألة: من الألطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما فى الضمير، وهى أفيد من الإشارة والمثال وأيسر.

(ش): وجه كونه من الألطاف: حاجة الخلق إلى إعلام بعضهم بعضًا ما فى ضمائرهم من أمر معاشهم للمعاملات وأمر معادهم إفادة المعرفة والأحكام، فوضع لهم الألفاظ لمعانيها ووقفهم عليه قول التوقيف، أو جعلهم قادرين على وضع الألفاظ لمعانيها، على قول الاصطلاح؛ ولهذا عبر المصنف بالحدوث؛ ليتبه على أنه لطف على كلا القولين، بخلاف تعبير ابن الحاجب بالإحداث؛ فإنه يوهم التخصيص بالتوقيف، ثم إنه جعل ذلك بالنطق دون الإشارة والمثال لكونه أفيد وأسهل، وأما كونه أفيد؛ فلأن اللفظ يعم كل موجود ومعدوم بخلاف الإشارة، فإنها للموجود، وبخلاف المثال، وهو أن يجعل لما فى الضمير مشكلاً، فإنه أيضًا كذلك؛ لأنه يعسر، بل يتعذر أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه، وأما كونه أيسر فلأنه يوافق الأمر الطبيعى؛ لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضرورى، ولا شك أن الموافق للأمر الطبيعى أسهل من غيره فخفت المؤنة وعمت الفائدة.

(م): وهى الألفاظ الدالة على المعانى.

(ش): الضمير راجع إلى الموضوعات اللغوية، والألفاظ جنس قريب، فيخرج ما دل على معنى، وليس بلفظ كالخط والعقود، والإشارة، فلا يكون شيء منها لغة، والمراد بالألفاظ كل ما كان ملفوظًا به حقيقة أو حكمًا، لتدخل الضمائر المستترة فى الأفعال؛ فإنها ملفوظ بها حكمًا بدليل إسناد الفعل إليها وجواز تأكيدها، والعطف عليها، وخرج بالدلالة على المعانى المهملات، ودخل فى هذا الحد المفرد والمركب حكمًا؛ إذا اللغة تلطف على الجميع، وعلم منه أن دلالة الألفاظ المركبة على معانيها وضعية، وسيذكرها المصنف فى باب الأخبار، وهذا التعريف أحسن من قول ابن الحاجب: كل لفظ وضع لمعنى؛ لما فى «كل» من الإشكال.

(م): وتعرف بالنقل تواترًا أو آحادًا أو باستنباط العقل من النقل، لا بمجرد العقل.

(ش): يعرف وضع اللفظ للمعنى بطريق الحصر، إما النقل الصرف أو العقل الصرف أو المركب منهما، فأما العقل الصرف فلا مدخل له فى ذلك؛ فإنه لا يستقر بالأمور الوضعية، وأما النقل الصرف، فهو إما متواتر كالسماء، والحر والبرد، ونحوها مما لا يقبل التشكيك وهو يفيد القطع، وإما آحاد كالقرء ونحوه، وهو يفيد الظن، فيتمسك به فى المسائل الظنية دون القطعية، وأما المركب منهما كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف

بالألف واللام للعموم، وكان الشيخ زين الدين الكنانى[1] يعترض على هذا المثال بأن المقدمتين نقليتان، وإذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال: إنه مركب من العقل والنقل، وإنما غايته أن العقل تفطن لنتيجتهما، وهذا مردود؛ فإن الدليل ليس مركبًا من نقليتين ضرورة عدم تكرر الحد الأوسط فيهما، وإنما هو مركب من مقدمة نقلية محضة وهى الاستثناء، إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، ومقدمة عقلية لازمة لمقدمة أخرى، وهى أن كل ما دخله الاستثناء عام، لأنه لو لم يكن عامًا لم يدخل المستثنى فيه، ثم جعلت هذه القضية كبرى للمقدمة الأخرى النقلية، فصار صورة الدليل هكذا: الجمع المحلى بأل يدخله الاستثناء، وكل ما يدخله الاستثناء عام، ينتج أن المحلى بأل عام.

(م): ومدلول اللفظ إما معنى جزئى أو كلى، أو لفظ مفرد مستعمل، كالكلمة فهى قول وضع لمعنى مفرد، أو مهمل كأسماء حروف الهجاء، أو مركب.

(ش): مدلول اللفظ ينقسم إلى أقسام؛ لأن مدلوله إما معنى أو لفظ، **والأول** ينقسم إلى جزئى وكلى، لأنه إما أن يكون المعنى مشتركًا بين الأفراد الموجودة أو المتوهمة، فهو الكلى كالإنسان والعنقاء، أو لا يكون فهو الجزئى كزيد.

والثانى: إما أن يكون اللفظ الذى هو مدلوله مفردًا أو مركبًا، وكل منهما إما أن يكون مهملاً أو مستعملاً.

فالأول: الكلمة، فإنه لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل والحرف، إنما قال: «قول» ولم يقل: لفظ؛ لأن القول جنس قريب، لاختصاصه بالمستعمل، بخلاف اللفظ، ولهذا لم يقل: وضع لمعنى مفرد، كما قاله غيره؛ لأن أولئك أخذوا اللفظ جنسًا، فاحتاجوا للاحتراز عن المهمل بذكر الوضع، والمصنف لما أخذ القول جنسًا وهو خاص بالوضع أغناه عن اشتراط الوضع.

والثانى: كأسماء حروف التهجى؛ فإن مدلوله لفظ مفرد مهمل، ألا ترى أن حروف جلس لم يوضع لمعنى، مع أن كلا منها قد وضع له اسم فالأول الجيم، والثانى اللام، والثالث السين.

والثالث: كلفظ الخبر؛ فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل، نحو: قام زيد.

---

(١) هو: عمر بن أبى الحرم، وقيل: ابن أبى الحمراء بن عبد الرحمن بن يونس الدمشقى، ثم المصرى الكنانى، زين الدين، فقيه أصولى، ولد بالقاهرة سنة ٦٥٣هـ. أفتى وولى القضاء بدمياط من أعمال مصر، وناب بالقاهرة توفى سنة ٧٣٨هـ، من مصنفاته: حاشية على روضة الطالبين للنووى فى فروع الفقه الشافعى.

انظر ترجمته فى: طبقات الشافعية للسبكى (٢٤٥/٦)، الدرر الكامنة (١٦٧/٣ : ١٦٤).

والرابع: أن يكون المدلول لفظًا مركبًا مهملاً وفي كونه مجردًا خلاف حكاه المصنف في باب الأخبار، وقد تعرض في المنهاج هنا لأقسام المركب، وأهمله المصنف لأنه ذكره في باب الأخبار.

(م): والوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى.

(ش): أي: جعله مهيأ لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص؛ كتسمية الولد زيدًا، ومنهم من قال بتخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني؛ فإنك إذا أطلقت قولك: قام زيد، فهم منه القيام، وهذا التعريف الذي ذكره المصنف لأحد أقسام الوضع وهو اللغوي وهو مراده، ويطلق باعتبارين آخرين: أحدهما: على علته، استعمال اللفظ في المعنى، حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا وضع المنقولات الثلاث الشرعي كالصلاة، والعرفي العام كالدابة، والعرفي الخاص كالجوهر، والعرض عند المتكلمين، والثاني: أصل الاستعمال من غير غلبة؛ كقولهم: هل من شرط المجاز الوضع(١)؟.

(م): ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى، خلافًا لعباد حيث أثبتها، فقيل: بمعنى أنها حاملة على الوضع، وقيل: بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى.

---

(١) قلت: والوضع هو وضع اللفظ دليلا على المعنى كما قال المصنف، وله اعتبارات ثلاثة.

أ - وضع شرعي وهو وضع الشارع لا أهل الشرع اللفظ على معنى أراده الشارع، كلفظ الصلاة ومنعت للحركات المعروفة التي تبدأ بالتكبير وتنتهي بالسلام، وكذلك الألفاظ الموضوعة على أفعال كالكفر أو الإيمان، أو النفاق، أو على فاعلين، كالكافر والمؤمن، والمنافق وغير ذلك، فكلها وضعها الشارع لا أهل الشرع فتسمى وضع شرعي.

ب - وضع لغوي، وهي موضوعة بمعرفة أهل اللغة، كلفظ الصلاة فهي عند أهل اللغة بمعنى الدعاء.

جـ - وضع عرفي وينقسم إلى خاص كاستعمال المتكلمين لألفاظ الجوهر، والعرض، أو كاستعمال أهل اللغة للفظ «نصب» فهي عندهم علامة من علامات الإعراب، واستعمال أهل القانون لنفس اللفظ فهي عندهم جريمة من الجرائم.

والثاني العام: وهو تخصيص شيء بشيء يدل عليه شاع بين العامة والخاصة، كالمقادير، والموازين، والأعداد، وغير ذلك من أصول الاستعمال من غير غلبة.

وللشوكاني معنى جامع للوضع قال: ومعنى الوضع يتناول أمرين: أعم، وأخص، فالأعم تعيين اللفظ بإزاء معنى، والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤).

(ش): ذهب عباد[١] إلى أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية، وإلا لما كان اختصاص ذلك اللفظ أولى من غيره، وخالفه الجمهور محتجين بصحة الوضع للشيء ونقيضه وضده[٢] ولو كانت المناسبة شرطًا لما جاز؛ لأن الشيء الواحد لا يناسب الضدين مناسبة طبيعية، وأجابوا عن شبهة «عباد»، بأنا إن قلنا: إن الواضع هو الله، فسبب التخصيص هو الإرادة القديمة، وإن كان هو العبد فسببه هو خطور ذلك المعنى بباله دون غيره كتخصيص الأعلام بالأشخاص، والنقل عن عباد مختلف، فقيل: إنه أثبتها بمعنى أنها، أى: المناسبة حاملة على الوضع، سواء كان الواضع هو الله أو غيره، وهو قضية نقل الآمدى، وقيل: بل تلك المناسبة كافية فى دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار إلى الوضع لما بينها من المناسبة الطبيعية، وهو قضية نقل المحصول، وتردد الصفى الهندى فى حمل مذهب عباد على هذين الوجهين وقال: إن أراد الأول فهو قريب، لكن لا يمكن ادعاؤه فى كل الألفاظ واللغات؛ لأنا لا نعلم بالضرورة أن ما يلمحونه من المناسبة بين حروف الألفاظ ومعانيها غير مرعى فى كل الألفاظ واللغات، وعلى هذا فإفساد الآمدى مذهبه، فإنا نعلم أن الواضع فى ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم أو بالعكس لما كان ممتنعًا، غير مستقيم، إذ الخصم لا يقول: إن ذلك ممتنع على هذا التقدير، بل غايته أنه يلزم القول بالمناسبة الطبيعية وهو غير ممتنع، قال: وإن أراد الثانى، فهو معلوم الفساد

---

(١) هو: عباد بن سليمان بن على، أبو سهل، من أهل البصرة، من أصحاب هشام ين عمرو، قال ابن النديم: كان يخالف المعتزلة بأشياء اخترعها لنفسه، فخرج من الاعتزال إلى حد الكفر والزندقة، والعياذ بالله. أخذ عن هشام بن عمر القوطى، توفى فى حدود سنة ٢٥٠هـ.

انظر: فرق وطبقات المعتزلة (ص٨٣)، الفهرست (ص٢١٥).

(٢) قلت: قول الجمهور بصحة الوضع للشيء ونقيضه، قول صحيح، كالقشيب للخَلِقْ والجديد، والسدفة للضوء والظلمة، والجون للأبيض والأسود، والقرء للحيض والطهر، وغير ذلك من الألفاظ المشتركة وغيرها إلا أنه لا يجوز الجمع بين هذه المعانى المشتركة مطلقا لدلالتها على الشيء ونقيضه، قال الشوكانى: ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة وقد قيل: إنه يجوز الجمع مجازا لا حقيقة، وبه قال جماعة من المتأخرين، وقيل: يجوز إرادة الجمع لكن بمجرد القصد لا من حيث اللغة وقد نسب هذا إلى الغزالى والرازى، وقيل: يجوز فى النفى لا فى الإثبات فيقال مثلا ما رأيت عينًا ومراده العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء، ولا يصح أن يقال: عندى عين وتراد هذه المعانى بهذا اللفظ، وقيل: بإرادة الجميع فى الجمع فيقال مثلا: عندى عيون ويراد تلك المعانى، وكذا المثنى فحكمه حكم الجمع، فيقال مثلا عندى جونان ويراد أبيض وأسود، ولا يصح إرادة المعنيين أو المعانى بلفظ المفرد، وهذا الخلاف إنما هو فى المعانى التى يصح الجمع بينها وفى المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما لا فى المعانى المتناقضة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٠، ٢١).

بالضرورة، يعني: لأنه لو كان كذلك لعلم كل أحد جميع اللغة لعدم الاختلاف في دلالة الذات، ولعل عبادًا يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع، وإلا فبطلانه ضروري.

تنبيهان: الأول: جعله الخلاف في الاشتراط وعدمه قد يناقش فيه، وإنما مذهب عباد أن إفادة اللفظ المعنى لذاته، وقد أنكر الأصفهاني في «شرح المحصول» على من حمل مذهب، على أن شرط وضع اللفظ بإزاء المعنى المناسبة الذاتية، وقال: المذاهب لا تنتقل بالاحتمال، والمنقول عنه ما ذكرنا، ثم ذلك باطل بالضرورة؛ فإنه يمكننا وضع ألفاظ المعاني من غير مراعاة المناسبة الذاتية قطعًا، ولو كان شرطًا لما أمكن.

الثاني: قد يشتمل محل الخلاف، فإنا إذا قلنا: إن اللغة توقيفية، فينبغي ألا يشترط قطعًا، وإنما يتجه الخلاف في أنه هل يخلو الوضع عن المناسبة أم لا؟ لأن الواضع حكيم، كما في نظيره من الخلاف في أن الأحكام هل تعلل بالمصالح أم لا؟ وإذا قلنا: اصطلاحية، فينبغي أن يشترط قطعًا، فأين الخلاف؟ وجواب هذا يعلم من تخصيص الخلاف عن عباد، وقد عبر الطرطوشي[1] بعبارة حسنة تزيل الإشكال، فقال: الخطاب إنما يفيد بالمواطأة والمواضعة، وليس يفيد لذاته ولا لصفة هو في العقل عليها، ألا ترى أن سامعه إذا لم يعرف المواطأة لم يستفد به شيئًا.

(م): واللفظ الموضوع للمعنى الخارجي لا الذهني، خلافًا للإمام، وقال الشيخ الإمام: للمعنى من حيث هو.

(ش): اختلف في أن اللفظ وضع لماذا، على مذاهب:

أرجحها: أنه موضوع للمعنى الخارجي، أي الموجود في الخارج، وبه جزم الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»؛ لأنه به تستقر الأحكام، ونصره ابن مالك في كتاب «المفضل على المفصل».

---

(١) هو: محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب القرشي أبو بكر، الفهري الأندلسي، من فقهاء المالكية الحفاظ، ولد سنة ٤٥١هـ، نشأ في طرطوشة، ورحل إلى المشرق، فدخل بغداد والبصرة وسكن الشام ونزل ببيت المقدس، من شيوخه: أبو الوليد الباجي، أبو بكر الشاشي، أبو سعيد المتولي. من تلاميذه: ابن العربي المالكي، أبو الظاهر إسماعيل، وطارق المخزومي. توفي سنة ٥٢٠هـ. من مصنفاته: تعليقة في الأصول والخلاف، كتاب في البدع، كتاب في بر الوالدين.

انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٦٢) وما بعدها، شجرة النور الزكية (ص١٢٤)، شذرات الذهب (٤/٦٢) وما بعدها.

والثاني: للمعنى الذهني، أي سواء طابق أم لا، واختاره الإمام فخر الدين الرازي والبيضاوي؛ لدوران الألفاظ على المعاني الذهنية وجودًا وعدمًا، فإن الإنسان إذا رأى شبحًا من بعيد تخيله طللاً، سماه طللاً، فإذا رآه يتحرك ظنه شجرًا سماه شجرًا، ثم لما قرب منه ورآه رجلاً سماه رجلاً، وهذا ضعيف؛ لأن اختلاف الألفاظ للمعاني الذهنية إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك، لا لمجرد اختلافها في الذهن، فلا يدل على أنها موضوعة بإزاء المعاني الذهنية فقط، ويلزم من أنه لم يوضع لما في الخارج، أن تكون دلالة اللفظ على ما في الخارج ليست مطابقة ولا تضمنًا.

والثالث: أنه موضوع للمعنى من حيث هو أعم من الذهني والخارجي، وهذا ما ذهب إليه والد المصنف، ورد مذهب الإمام إليه، وأفرد المسألة بالتصنيف، والحق أن دلالته على المعاني الخارجة إنما هو بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية، ودلالتها على المعاني الذهنية بغير وسط، وينبغي تنزيل كلام الإمام عليه، وأنه لم يرد أنها لم توضع للمعاني الخارجية ابتداء؛ لأنها غير مقصودة أصلاً، فإن ذلك باطل، لأن المخبر إذا أخبر غيره بقوله: جاء زيد، فمقصود الإخبار بمجيء زيد في الخارج[1].

(م): وليس لكل معنى لفظ، بل كل معنى محتاج إلى اللفظ.

(ش): لا يجب أن يكون لكل معنى من المعاني لفظ موضوع بإزائه وهو ظاهر؛ فإن أنواع الأراييح كثيرة، مع أنهم لم يضعوا لها ألفاظًا تؤذن بها، وأيضًا كان يلزم انتفاء المجاز المعلوم ثبوته ضرورة، واستدل في «المحصول» بأن المعاني غير متناهية، والألفاظ

---

(١) قلت: ذكر الشوكاني في الخلاف في المعنى الذي وضع له اللفظ كما ذكره الشارح وهي:

١ - وضع اللفظ للمعنى الخارجي.

٢ - وضع اللفظ للصورة الذهنية سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أو في الذهن فقط.

٣ - وضع اللفظ للأعم من الذهني والخارجي.

ثم قال الشوكاني: وقيل: إن اللفظ في الأشخاص: أي الأعلام الشخصية موضوع للموجود الخارجي، ولا ينافي كونه للموجود الخارجي وجوب استحضار الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجي لا أنها هي الموضوع لها، وأما فيما عدا الأعلام الشخصية، فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلي أفراده خارجية أو ذهنية، فإن كانت خارجية: فالموضوع له فرد ما من تلك الأفراد الخارجية، وإن كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية، وإن كانت ذهنية وخارجية: فالاعتبار بالخارجية، وقد ألحق علم الجنس بالأعلام الشخصية من يفرق بينه وبين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة، واسم الجنس لفرد منها غير معين.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤، ١٥).

متناهية؛ لتركبها من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهى يجب أن يكون متناهيًا، وقد يمنع عدم تناهي المعاني، فإن المعقول متناه وبه صرح الإمام فى مسألة المشترك، ثم قال الإمام: فإذا ثبت هذا فالمعانى قسمان:

أحدهما: ما تشتد الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب الوضع له لأجل الإفهام بالمخاطبة.

والثانى: ما لا تشتد الحاجة إليه، فيجوز فيه الأمران، يعنى: الوضع وعدمه، أما عدم الوضع فإنه ليس مما يحتاج إليه، وأما الوضع فللفوائد الحاصلة به، واعلم أن لفظ «المحصول»: لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى، بل ولا يجوز. واقتصر فى «الحاصل» على نفى الوجوب، وفى «المنتخب» على نفى الجواز، والمصنف أتى بلفظ يحتملهما.

(م): والمحكم[1]: المتضح المعنى، والمتشابه[2]: ما استأثر الله تعالى بعلمه، وقد

---

(١) المحكم: هو لفظ يدل بصيغته على معناه الظاهر المتبادر المقصود أصالة وسيق الكلام من أجله. ويتناول الفرائض، والأمر والنهى، والحلال والحرام، والحدود، والتوحيد والإيمان والعقيدة لأنهن مكتوبات فى جميع الكتب قاله سعيد بن جبير؛ أو لأنه ليس لأهل دين إلا أن يرضى بهن، قاله مقاتل بن حيان، وقال محمد بن إسحاق بن يسار: هن حجة الرب وعصمة العباد ودفع خصوم الباطل ليس لهن تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه، والأسماء والصفات من قبيل المحكم لأن معانيها واضحة فى لغة العرب، وإنما الكِنْهُ والكيف مما استأثر الله بعلمه فمن قبيل المتشابه، ويتناول أيضًا أمهات الفضائل كالعدل والوفاء، ويتناول اللفظ المقترن بما يفيد التأبيد، ويتناول الناسخ قاله ابن عباس. وحكم المحكم العمل به قطعا.
انظر: المداخل الأصولية، معايير التأويل، تفسير ابن كثير، تفسير القرطبى فى تفسير الآية ٧ من سورة آل عمران، والأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٦٣).

(٢) المتشابه هو: اللفظ الذى خفيت دلالته على المعنى المقصود منه ولم توجد قرينة تدل عليه وتعذرت معرفته لأن الشارع لم يبينه لنا واستأثر بعلمه، قال محمد بن إسحاق بن يسّار: والمتشابهات فى الصدق ليس لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم فى الحلال والحرام ألا يصرفن إلى الباطل، ولا يحرفن عن الحق. أ.هـ. وهو ما يتبعه أهل الفتنة والإضلال الذين فى قلوبهم زيغ فيؤلونه بحسب مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه على مقاصدهم لاحتمال لفظه وهو تأويل باطل غير مستساغ، وقيل: هو المنسوخ؛ لأن المنسوخ يتعبد به ولا يعمل به. ويتناول فواتح السور مثل «الم»، «ق»، ويتناول المقدم والمؤخر والأمثال كقوله: ﴿إن الله لا يستحى﴾ الآية.
وكذلك كنه وكيف الأسماء والصفات، والحاصل أن المتشابه هو كل ما تعذرت معرفته لأن الشارع لم يبينه واستأثر بعلمه، أو أن الشارع نقل العباد عنه كالمنسوخ، وحكمه الوقف وعدم تأويله، وتفويض علم ذلك إلى الله تعالى.
انظر: المراجع السابقة.

يطلع عليه بعض أصفيائه.

(ش): فى القرآن محكم ومتشابه؛ كما قال تعالى: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ [آل عمران: ٧]، وقد كثر الخلاف فى معناهما.

والمصنف فى تفسير المحكم متابع لابن الحاجب، والمراد بالمتضح هو المعنى الذى لا يتطرق إليه إشكال. مأخوذ من الإحكام وهو الاتفاق، فيدخل فيه النص والظاهر[١]، وقال ابن السمعانى أحسن الأقوال فيه: ما أمكن معرفة المراد بظاهر أو بدلالة تكشف عنه، وفسر المصنف المتشابه بحكمه وإلا فهو مقابل المحكم، فيكون ما لم يتضح معناه، فيشمل المجمل وما ظاهره التشبيه وهو المقصود هنا. وقد اختلف إدراك علم المتشابه، فذهب الأشعرى والمعتزلة إلى أنه لابد أن يكون فى جملة الراسخين من يعلمه، ووافقوا[٢] على قوله: ﴿والراسخون فى العلم﴾، وقال ابن الحاجب: إنه الظاهر؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد، وقال النووى فى كتاب الأدب[٣]، من «شرح مسلم»: إنه الأصح؛ لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، قال: وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله بما لا يفيد، وذهب كثير من أصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث[٤] والقلانسى إلى أنه لا يعلم تأويله إلا الله ووقفوا على قوله: ﴿إلا الله﴾، قال الأستاذ أبو منصور[٥]: وهو الأصح عندنا؛ لأنه قول

---

(١) قلت: المحكم لا يحتمل التأويل ولا تخصيص ولا نسخ، لا فى زمنه ﷺ لاقترانه بما يفيد ذلك، ولا بعد الرسالة لانقطاع الوحى.
أما النص، والظاهر، فهما بخلاف ذلك لاحتمالهما التخصيص والنسخ والتأويل، فلا يدخل بذلك النص والظاهر فى المحكم كما قال الشارح. والله أعلم.

(٢) قوله: «ووافقوا» كذا بالأصل، ولعلَّ الصواب «ووقفوا» فهو موافق للمعنى المراد.

(٣) الفقرة موجودة فى شرح صحيح مسلم للنووى فى كتاب العلم.

(٤) هو: الحارث بن أسد المحاسبى، أبو عبد الله، قال ابن الصلاح: كان إمام المسلمين فى الفقه والتصوف والحديث والكلام. توفى سنة ٢٤٣هـ.
له مصنفات فى الزهد وأصول الدين والرد على المعتزلة والرافضة، أشهرها: الرعاية لحقوق الله، ماهية العقل.
انظر: طبقات الشافعية للسبكى (٢/٢٧٥)، شذرات الذهب (٢/١٠٣)، صفة الصفوة (٢/٣٦٧).

(٥) هو: عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمى، أبو منصور البغدادى الشافعى، الفقيه الأصولى، النحوى المتكلم الشاعر، الماهر بالفرائض والحساب، من شيوخه: عمرو بن نجيد، أبو إسحاق الإسفرائينى، أبو بكر الإسماعيلى.

الصحابة. وقال ابن السمعانى: إنه المختار على طريقة أهل السنة.

(م): قال الإمام: واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفى إلا على الخواص؛ كما يقول مثبتوا الحال: الحركة معنى توجب تحرك الذات.

(ش): منع الإمام فخر الدين أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة فى معنى، أن يوضع لمعنى خفى جدا بحيث لا يعرفه إلا الخواص، والغرض من هذه المسألة الرد على مثبتى الأحوال، لأنهم يقولون: الحركة معنى يوجب كون الذات متحركة والمشهور بين الخاصة والعامة أنها نفس الانتقال، لا معنى أوجب الانتقال، يمتنع أن تكون موضوعة لذلك المعنى، إذ يتعذر تعقله على غير الخواص، وقد رد عليه الأصفهانى فى شرحه، وقال: قد يدرك الإنسان معانى خفية لطيفة، ولا يجد لها لفظًا دالاً عليها؛ لأن ذلك المعنى مبتكر، ويحتاج إلى وضع لفظ بإزائه ليفهم ذلك الغير ذلك المعنى، سواء أكان اللفظ من الألفاظ المشهورة أو لا، ولا حجر فى الاصطلاحات، والكتب العلمية مشحونة بأمثال هذه الألفاظ، وذلك يمكن رده نعم، إن ادعى الخصم أن هذا اللفظ المشهور موضوع بإزاء المعنى الخفى أو لا فممنوع، قال: وأسماء الله تعالى المقدسة من قبيل القسم الأول، فإن منها ألفاظًا مشهورة، وبإزائها معانى دقيقة غامضة لا يفهمها إلا الخواص.

(م): مسألة: قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية فهمها الله تعالى بالوحى أو خلق اللغات، أو العلم الضرورى، وعزى إلى الأشعرى، وأكثر المعتزلة: اصطلاحية، حصل عرفانها بالإشارة والقرينة كالطفل. والأستاذ: المقدر المحتاج فى التعريف توقيفى وغيره محتمل، وقيل: عكسه، وتوقف كثير، والمختار الوقف عن القطع، وأن التوقيف مظنون.

(ش): هذه المسألة فى البحث عن الواضع، وفيها أقوال:

إحداها: قول الجمهور: إنها توقيفية وأن الواضع هو الله تعالى، والتعريف إما الوحى أو الإلهام، بأن علمها بالوحى إلى الأنبياء أو خلق أصوات تدل على اللغات وإسماعها لواحد أو جماعة، أو بخلق علم ضرورى فى الصدور لصيغ مخصوصة لمعان، فبين العقلاء الصيغ ومعانيها، قال ابن السمعانى: فيكون معنى التوقيف أن تلقفوا وضع الصيغ على

=من تلاميذه: ناصر المروزى، القشيرى، البيهقى، توفى سنة ٤٢٩هـ. من مصنفاته: تفسير القرآن، وفضائح المعتزلة، الفرق بين الفرق، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٠٣)، طبقات السبكى (٥/١٣٦)، البداية والنهاية (١٢/٤٤).

حكم الإرادة والاختيار، واختاره ابن فارس[1] فى كتابه «فقه العربية»، واحتج له بالإجماع على الاحتجاج بلغة القوم، ولو كانت اللغة مواضعة لم يكن أولئك فى الاحتجاج بهم بأولى منا فى الاحتجاج، فقالوا: اصطلحنا على لغة القوم ولا فرق، واحتج غيره من النحاة، بأنه لو كان اصطلاحًا لم يختلفوا، فيقول بعضهم: مررت بأبيك، وآخرون: بآبائك، وأيضًا فقد استعملوا أبنية وتركوا غيرها، ولا سبيل إلى الاصطلاح؛ لأنه لم يوجد قط أمة ولدت متكلمة، ولا تكلمت حتى ولدت، حكاه ابن خروف فى «شرح سيبويه»، وقال: الأقرب أنه إلهام من الله تعالى، وهذا المذهب عزاه جماعة إلى الأشعرى، وإنما لم يجزم المصنف بنسبته إليه لما سنذكره، ولكنه عزاه لأكابر أصحابه كابن فورك، وقد رأيته فى كتابه، فقال: الذى يصح من ذلك قول من قال: إنه توقيفى، وذلك لأنه لو وقع اصطلاحًا، لم يقع كذلك إلا بلغة أخرى أو إشارة أو كتابة أخرى، وكان يحتاج من الاصطلاح مثل ما يحتاج إليه ما وراءها إلى أن ينتهى إلى أمر غير مصطلح عليه فنقول: الأمر فيه إلى التوقيف.

والثانى: وعليه أكثر المعتزلة أنها اصطلاحية بمعنى أن واحدًا من البشر أو جماعة وضعها، وحصل التعريف للباقين بالإشارة والقرائن.

كتعريف الوالدين لغتهما للأطفال، وفسر ابن السمعانى الاصطلاح بأنه لا يبعد أن يحرك الله به نفوس العقلاء لذلك، أى: يعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيار منهم صيغًا لتلك المعانى التى يريدونها ألا ترى أن الإنسان يولد له مولود فينشىء له اسمًا، وكذا يجوز أن تستحدث صيغة دالة، فتصيغ للصفة اسمًا وللآلة اسمًا.

الثالث: مذهب الأستاذ أن القدر المحتاج إليه منها فى التعريف توقيفى، والباقى محتمل للتوقف وغيره، كذا حكاه ابن برهان والآمدى وغيرهما، والذى فى «المحصول» و«المنهاج» عنه: أن الباقى مصطلح، مع أنه فى «المحصول» عند الاستدلال عليه حكى الأول، وهذا هو الصواب كما رأيته فى كتابه، وعلى هذا فيكون مذهبه مركبًا من الوقف والتوقيف.

الرابع: عكسه، وهو يفهم أن القدر المحتاج إليه اصطلاح والباقى محتمل، لكن الذين حكوا هذا المذهب قالوا: إن الباقى مصطلح.

والخامس: الوقف، بمعنى أن الجميع ممكن لتعارض الأدلة، وعزاه فى «المحصول» للقاضى وجمهور المحققين.

---

(١) هو: أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، الإمام اللغوى، المفسر. من مصنفاته: جامع التأويل فى تفسير القرآن، سيرة النبى ﷺ وغيرها، توفى سنة ٣٩٥هـ. وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (١٨٢/٢)، بغية الوعاة (٣٢٥/١).

والسادس: الوقف عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات، وترجيح مذهب الأشعرى بغلبة الظن، وهذا ما اختاره ابن الحاجب والمصنف، ويخرج من كلام ابن السمعانى: **سابع:** وهو تجويز الكل مع ظهور مذهب الأستاذ؛ فإنه قال: المختار تجويز كل ذلك، ثم قال: والظاهر أن بعضها كان توقيفًا من الله تعالى على ما نطق به الكتاب وبعضها كان اصطلاحًا وتواطؤا، ومن المتأخرين من قال: منها ما يقطع فيه باصطلاح كالأعلام، وقيل إن الأشعرى إنما تكلم فى الوقوع مع تجويز صدور اللغة اصطلاحًا، ولو منع الجواز لنقله عن القاضى وغيره من أصحابه، وذكر إمام الحرمين الخلاف فى الجواز ثم قال: إن الوقوع لم يثبت.

فائدة: تكلموا فى فائدة هذه المسألة: فمنهم من نفاها كالأبيارى شارح «البرهان»، وقال: ذكرها فى الأصول فضول، ومنهم من قال: فائدتها قلب اللغة، وقال الماوردى فى تفسيره: فائدة الخلاف أن من جعل الكلام توقيفًا، جعل التكليف مقارنًا لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحًا جعل التكليف متأخرًا عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام.

(م): مسألة: قال القاضى، وإمام الحرمين، والغزالى، والآمدى: لا تثبت اللغة قياسًا، وخالفهم ابن سريج، وابن أبى هريرة، وأبو إسحاق الشيرازى، والإمام، وقيل: تثبت الحقيقة لا المجاز، ولفظ القياس يغنى عن قولك: محل الخلاف، ما لم يثبت تعميمه باستقراء.

(ش): اتفقوا كلهم على امتنع جريان القياس فى أسماء الأعلام؛ لأنها غير معقولة المعنى، والقياس فرع المعنى، فهو كحكم تعبدى لا يعقل معناه، وكذلك على امتناعه فى الصفات من اسم الفاعل والمفعول ونحوهما؛ لأن القياس لابد فيه من أصل، وهو غير متحقق فيها، إذ ليس جعل البعض أصلاً والبعض الآخر فرعًا أولى من العكس، واطرادهما فى محالهما مستفاد من الوضع لا القياس، فلأنهم وضعوا القائم والقاعد بإزاء كل من قام وقعد، وعلى امتناعه فيما يثبت بالاستقراء إرادة للمعنى الكلى، كقولنا: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، وإنما محل الخلاف فيما إذا أطلقوا اسمًا مشتملاً على وصف، واعتقدنا أن التسمية لذلك الوصف، فأردنا تعدية الاسم إلى محل آخر مسكوت عنه، كما إذا اعتقدنا أن إطلاق اسم الخمر باعتبار التخمير، فعديناه إلى النبيذ، وفيه مذاهب:

أحدها: المنع، وبه قال معظم أصحابنا والحنفية، وفى ذكر القاضى من المانعين فائدة: وهى: الرد على ابن الحاجب حكايته عن القاضى الجواز، والموجود فى «التقريب»

للقاضى المنع، وكذا حكاه عن الماوردى وغيره، ومن أدلتهم: ما من شىء إلا وله اسم فى اللغة توقيفًا، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس، كما إذا ثبت لشىء حكم بالنص لم يجز أن يثبت له حكم آخر بالقياس؛ ولأن الخلاف إنما هو الأسماء فى المشتقة والعرف لا يلزم طرد القياس فى الاشتقاق، فإنهم سموا الدابة لدبيبها، ولم يسموا كل ما دب دابة، ولأن الخمر فسر فى معنى اسمها الاضطراب وإنما هى من المخامرة أو التخمير، فلو شاع الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخامر العقل وإن لم يضطرب يكون خمرًا.

والثانى: الجواز لأن الاشتقاق فى الاسم بمنزلة التعليل، فكأنهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع، والمشتق منه بمنزلة الأصل، والمعنى الذى لأجله بمنزلة العلة، وما عزاه المصنف للإمام صحيح، ولا ينافيه قوله: فى مواضع. هذا قياس فى اللغة فلا نقول به، فهذا استطراد لا يؤثر فيما ذكره مظنة، ولأن المناظرة قد يرتكب فيها غير المذهب، نعم، ما عزاه لابن سريج فيه نظر؛ فإن ابن السمعانى بعد أن سرد أدلة المانعين قال: وهذه الأدلة قوية جدًا، فالأولى أن نقول: يجوز إثبات الأسامى شرعًا، ولا يجوز إثباتها لغة، وهو الذى اختاره ابن سريج، والدليل على جواز ذلك أنا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة صلاة لصفة متى انتفت عنها لم تسم صلاة، ففعله إن ما شاركها فى تلك الصفة يكون صلاة، فبان بهذا ثبوت الأسماء الشرعية بالعلل، وإذا ثبت هذا الاسم لمعان، جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم، وعلى هذا خرجت الأسماء اللغوية، ولم يلزم ما ذكروه من اطراد معانى الاسم، وعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعًا، ويثبت للواط اسم الزنا شرعًا، ثم يجب الحد بالآية، ويثبت السارق للنباش شرعًا ثم يجب القطع بالآية. انتهى.

ويتحصل أربعة مذاهب: المنع، الجواز، إثبات الاسم بالشرع، إثباته باللغة، وفائدة الخلاف فى هذه المسألة: أن من أثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوى، اندرجت المسميات تحت العموم ولم يحتج إلى القياس الشرعى وشرائطه، فيدخل تحت قوله: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾ [المائدة: ٨٣]، ومن لم يثبته بالقياس اللغوى احتاج إلى ذلك، وعلى الأول: يقطع النباش بالنص، وعلى الثانى: بالقياس الشرعى على السرقة، والمذهب **الثالث:** يجرى فى الحقيقة لا فى المجاز، وهو يخرج من كلام القاضى عبد الوهاب(١).

---

(١) هو: عبد الوهاب بن على بن نصر بن أحمد بن الحسين البغدادى أبو محمد، الفقيه، المالكى، الأصولى، الشاعر، الأديب، العابد، الزاهد، تولى القضاء بالعراق ومصر. من مصنفاته: المعونة=

لأن المجاز أخس رتبة من الحقيقة، فيجب تمييز الحقيقة عليه، وقوله: «ولفظ القياس» يشير إلى الاستغناء عن قول ابن الحاجب: ليس الخلاف فيما يثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول. ووجه الاستغناء عنه، أن لفظ القياس الذى هو موضوع المسألة يعطى ذلك؛ لأن اطراد ذلك فى كل ما أسند إليه فعل معلوم بالنص لا بالقياس، ولذلك لم يحتج إلى استثناء الأعلام؛ فإنه لا يتصور دخول القياس فيها لما سبق.

(م): مسألة: اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة، فجزئى وإلا فكلى.

(ش): هذه المسألة فى تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته إلى المعنى، وهو أربعة أقسام:

الأول: أن يتحد اللفظ والمعنى، فإن منع تصور معناه من وقوع الشركة فى مفهومه، فهو جزئى كالعلم نحو: زيد، وغيره من سائر الأعلام، فإنه لا يشاركه فيه غيره، وإن لم يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه، فهو الكلى كالحيوان والإنسان، واعلم أن الجزئى والكلى بالذات هو ذلك المعنى، وإنما يقال للفظ الدال عليه: كلى جزئى بالعرض والتبعية تسمية للدال باسم المدلول، وغير المصنف قال: نفس تصور معناه، وإنما قيد التصور؛ ليخرج بعض أقسام الكلى، وهو ما تمتنع فيه الشركة لا لنفس مفهومه، بل لأمر خارج كواجب الوجود، والمصنف حذفه؛ لأنه ظن تمام الحد بدونه، وليس كذلك، فإنه لما أخذ التصور فى تعريف الكلى، علمنا أن الكلية والجزئية من عوارض الصور الذهنية، فيهما توهم أنه لو كان من الصور الذهنية مالا يمنع الشركة، كانت حقيقتها الخارجية كذلك؛ لأن الصور الذهنية مطابقة للخارج، فأزيل هذا الوهم، فإن منع التصور الذهنى للشركة وعدم منعه ليس بالنظر إلى ذاتها بل من حيث تصورها، وقوله: «لا يمنع تصوره من الشركة» ، أعم من أن يكون قابلاً للشركة أو غير قابل؛ لأن عدم المنع أعم من القبول، وبهذا يظهر حسن التعبير بنفس التصور؛ لأن المقصود أنه لا يشترط كون الشركة ممكنة عقلاً، بل لم ينظر فى وضعه إلى الشركة، ولا إلى الوقوع فى الخارج، فإن الكل قد لا يقبل الوجود بالكلية كالمستحيل، وقد يقبله، ولم يوجد واحد من أفراده، كبحر من زئبق، أو وجد واحد إما مع إمكان غيره، كالشمس عند من يجوز وجود شمس أخرى، أو امتناع غيره كهى عند من لا يجوزه، كذا قاله الهندى وغيره، وقال الآمدى فى «رموز

=فى شرح الرسالة، النصرة لمذهب مالك مائة جزء، الإشراف على مسائل الخلاف، وشرح المدونة. وله فى الأصول: أوائل الأدلة، الإعادة، التلخيص، التلقين، عيون المسائل. توفى سنة ٤٢٢ هـ بمصر.

انظر: شذرات الذهب (٢/٣٨٧)، الديباج المذهب (٢/٢٦)، الفتح المبين (١/٢٣٠).

الكنوز»: لفظ الشمس والقمر كليان إلا أن يراد به هذا الشمس وهذا القمر.

تنبيهان: **أحدهما**: هذا التعريف أحسن من تعريف ابن الحاجب؛ فإن الاشتراك ليس بشرط، وتعبير ابن الحاجب يوهم شرطيته، ولابد أن يلحظ في الجزئي قيد التشخيص والتعيين، فإن مع انتفاء ذلك، لابد أن يشتركا ولو في أخص صفات النفس.

الثاني: قال التستري[1]، في حد الكلي، في حال الإيجاب، قال: فإن زيدًا يشترك كثيرون في سلبه عن مفهومه مع أنه ليس بكلي، وفيه نظر؛ لأن تصور معناه غير الحكم عليه بالإيجاب والسلب.

(م): متواطئ إن استوى، ومشكك إن تفاوت.

(ش): ينقسم الكلي إلى متواطئ ومشكك؛ لأنه إن كان حصول معناه في أفراده على التساوي، فهو المتواطئ، كلادلة الإنسان على زيد وعمرو ونحوه، إذ كل فرد من أفراده لا يزيد على الآخر في الإنسانية، فإن الإنسانية التي في زيد مثلا ليست بأسد ولا أولى ولا أقدم منها في عمرو، سمي بذلك لمطابقة كل واحد من أفراده معناه، والمواطأة[2]: الموافقة، وإن كان حصول ذلك المعنى في بعض أفراده يتفاوت في مفهومه لشدة أو ضعف، أو تقدم أو تأخر فهو المشكك، كإطلاق الأبيض على الثلج والعاج ونحوه؛ فإن البياض الذي في الثلج أشد منه في العاج، سمي مشككًا لأنه يشكك الناظر هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف؟ وجوز الهندي فتح الكاف على أنه اسم مفعول؛ لكون الناظر يتشكك، في ذلك وقد أورد عليه أن الأبيض

---

(١) هو: محمد بن أسعد اليمني بدر الدين التستري، عالم بالحكمة والمنطق والأصول، أطراه الأسنوي في العلم والفهم، ثم ضعفه بقلة الدين، وقال: كان كثير الترك للصلاة، ولهذا لم يكن عليه نور أهل العلم، أقام يدرس بقزوين نحو عشرين سنة، وقدم مصر سنة ٧٢٧هـ. ورجع إلى العراق بعد أيام قلائل وكان يصيف بهمذان ويشتي ببغداد، وتوفي بهمذان بعد سنة ٧٣٧هـ. من مصنفاته: مجمع الدرر في شرح المختصر لابن الحاجب، كاشف الأسرار عن معاني طوالع الأنوار للبيضاوي.
انظر: شذرات الذهب (١٠٢/٦)، طبقات الأسنوي (٢٣٠/١)، كشف الظنون (١١٩٢/٢، ١٧١٧).

(٢) هي الألفاظ الدالة على الأعيان المتغايرة بالعدد، المتفقة بالمعنى، الذي وضع اللفظ له؛ كدلالة الإنسان على زيد، عمرو، بكر، ودلالة لفظ الحيوان على الإنسان، والفرس، والحمار، ومنه دلالة اللمس على القبلة وعلى الجماع وعلى غيرهما من أنواعه، ودلالة اللون على السواد والبياض وعلى غيرهما من أنواعه.
انظر: البحر المحيط للزركشي (٦٠/٢).

مثلاً، إذا أطلق على الثلج فإما أن يكون استعماله فيه مع ضميمة تلك الزيادة، أو لا، فإن لم تكن فهو المتواطئ، وإن كان فهو المشترك، فإذا لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك، وأجيب بأن تركيب الشبهين يحدث له طبيعة أخرى، كالخنثى لا ذكر ولا أنثى، واعلم أنه ربما اتفق فى الاسم الواحد بالنظر إلى مسميين، التواطؤ والاشتراك من جهتين كالأسود إذا قيل على شيئين ملونين بالسواد، فإنه مشترك إن جعل لقبًا لهما ومتواطئين إن دل عليهما باعتبار سواديهما.

(م): وإن تعددا فمتباين.

(ش): **القسم الثاني**: أن يتعدد اللفظ والمعنى، فهى الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس والبقر وغير ذلك من الألفاظ المختلفة الموضوعة لمعان مختلفة، سمى بذلك لتباينها فى الدلالة والألفاظ.

(م): وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف.

(ش): **الثالث**: أن يكون اللفظ كثيرًا والمعنى واحد، فهى الألفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر لواحد، قال الآمدى: واتحاد موضوع المسميات المنفردة لا يوجب الترادف كالسيف والصارم والهندى، بل هى متباينة.

(م): وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك(١)، وإلا فحقيقة ومجاز.

(ش): **الرابع**: أن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى، وهو يشتمل على أقسام؛ لأنه وضع لمعنيين مختلفين أو أزيد دفعة فهو المشترك، كالعين: للباصرة والجارية والدينار وغيرها، وإن وضع لمعنى ثم نقل عنه إلى معنى آخر لعلاقة ولم يغلب استعماله فى المنقول إليه، فهو بالنسبة إلى المعنى الأول حقيقة، وإلى الثانى مجاز؛ كالأسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول إلى الرجل الشجاع للمناسبة بينهما، وهو(٢) القوة، فإن غلب سمى لفظًا منقولاً، وقسموه باعتبار الناقل إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما الشرع أو العرف العام أو الخاص، وسميت المنقولة مجازًا؛ اشتقاقًا من التجاوز، وهو التعدى، إذ التجوز يتعدى المعنى الحقيقى.

---

(١) المشترك هو: لفظ وضع للدلالة على أكثر من معنى بأوضاع مختلفة، بمعنى أنه يتناول الماهيات المختلفة لا من حيث هى كذلك، بل من حيث أنها مشتركة فى معنى واحد، أو بمعنى أوضح هو لفظ وضع له عده معانى اثنين أو أكثر كلها حقيقة لا يتعين واحد منها إلا بقرينة تدل عليه، وقد تدل قرينة أخرى على معنى آخر فى موضع آخر، فهى معانى أو ماهيات تستعمل فى مواضع مختلفة وضعت لها على التبادل.

انظر: المداخل الأصولية.

(٢) كذا بالمخطوط، والصواب: هى.

(م): والعلم: ما وضع لمعين لا يتناول غيره.

(ش): هذا منه بيان لبعض أقسام الجزئى، وعرفه توطئة لما سيذكره من الفرق بين الشخصى منه والجنسى، فقوله: «ما وضع لمعين»، جنس يتناول جميع المعارف، وخرج عن المنكرات، وقوله: «لا يتناول غيره»، فصل خرج به ما عداه من المعارف، فإن اسم الإشارة صالح لكل مشار إليه، والضمير صالح لكل متكلم ومخاطب وغائب، وهذا الحد ذكره ابن الحاجب فى مقدمته النحوية، وزاد فيه: بوضع واحد؛ لئلا يتوهم أن زيدًا إذا سمى به رجلاً ثم سمى به آخر فهو متناول لغيره، فلا يكون الحد جامعًا، فلما قال: بوضع واحد، دخل ذلك، فإنه وإن تناول غيره، لكن ليس بوضع واحد بل بأوضاع، وقال فى شرحه: خرج بقوله: لا يتناوله غيره، قولك: أنت وأنت مخاطب زيدًا، فإنه يصح أن يقال: وأنت، لعمرو إذا خاطبته أيضًا، ومراده بذلك أن «أنت» يوضع لشىء بعينه، وهو مع ذلك متناول لغير ما وضع له على التعيين، واعترض عليه، بأن هذا اللفظ وضع للمخاطب على التعيين، فهو لا يتناول غيره، لكن قد يعرض الاشتراك بحسب مخاطبين أو ثلاثة وهذا بعينه، فقال فى العلم: لأن زيدًا أيضًا قد يقع فيه الاشتراك بحسب الاتفاق، وذلك لا عبرة له؛ لأن واضع اللغة جعل النكرات شائعة فى نوعها أو جنسها من غير نظر إلى فرد من أفرادها، وجعل المعرفة لشىء له بعينه، ثم إن العالم بلغته يستعمل ألفاظ المعارف بعد عدم أشخاصها لأشخاص أخر مع مراعاة غرض الواضع وهو التعيين فى الأصل، والحق أن الضمير كلى باعتبار صلاحيته لكل متكلم ومخاطب وغائب، وجزئى باعتبار عروض الجزئية والشخصية بسبب قصدك به معينًا، فقولهم: إنه وضع لمعنى، إنما هو باعتبار العارض.

(م): فإن كان التعيين خارجيًا: فعلم الشخص، وإلا: فعلم الجنس، وإن للماهية من حيث هى: فاسم جنس.

(ش): العلم إما مسماه جزئى مخصوص كزيد، ويسمى علم الشخص، أو كلى شائع، كأسامة للأسد، وثعالة للثعلب، ويسمى علم الجنس، وهو علم لفظًا، نكرة معنى، فاسم أسامة صالح لكل أسد بخلاف علم الجنس، وقد كثر كلام الناس فى الفرق بين هذه الثلاثة، أعنى علم الشخص، وعلم الجنس، واسم الجنس النكرة كأسد، وهو من نفائس المباحث.

قال القرافى: وكان الخسروشاهى يقرره، ولم أسمعه من أحد إلا منه، وكان يقول: ما فى البلاد المصرية من يعرفه، وفرق بين العلمين، بأن علم التشخص موضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجى، وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد الشخص الذهنى، وفرق بين

اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصور الذهنية، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس، أو من حيث عمومها فاسم الجنس، وعلى هذا الفرق مشى المصنف، أن اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هى؛ فـ «أسد» موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلاً، وعلم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهنى، الذى هو نوع تشخص لها مع قطع النظر عن أفرادها، ونظيره المعرفة باللام التى هى للحقيقة والماهية، فإن الحقيقة الحاضرة فى الذهن وإن كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهى باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة، فإذا استحضر الواضع صورة الأسد، ليضع لها تلك الصورة الكائنة فى ذهنه، جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد، فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى زمان، ومثلها يقع فى زمان آخر، وفى ذهن آخر والجميع مشترك فى مطلق صورة الأسد، وفى كلام سيبويه إشارة إلى هذا الفرق، فإنه قال فى باب ترجمته «هذا باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه شائعا فى أمته، ليس واحدًا منها بأولى من الآخر» ما نصه: إذا قلت: هذا أبو الحارث، إنما تريد هذا الأسد، أى: هذا الذى سمعت باسمه لو عرفت أشباهه، ولا تريد أن تشير إلى شىء قد عرفته كزيد، ولكنه أراد هذا الذى كل واحد من أمته له هذا الاسم. انتهى. فجعله بمنزلة المعرف باللام التى للحقيقة. وقوله: «هذا» إشارة إلى شىء بعينه، فصار أسامة يغنى عن هذا، كما أن زيدًا يغنى عن قولك: الرجل المعروف بكذا وكذا، وكون أسامة واقع على كل أسد إنما كان؛ لأن التعريف فيه للحقيقة، وهى موجودة فيه كذا قرره ابن عمرون[1] قال: ونظيره: يا رجل، إذا أردت معينًا فأى رجل أقبلت عليه وناديته، كان معرفة لوجود القصد إليه، فكذا أسامة أى أسد رأيته، فإنك تريد هذه الحقيقة المعروفة بكذا، فالتعدد ليس بطريق الأصل. انتهى، وقال ابن مالك بعد ذكره نص سيبويه هذا: جعله خاصا شائعًا فى حالة واحدة مخصوصة باعتبار تعيينه الحقيقة فى الذهن، وشياعه باعتبار أن لكل شخص من أشخاص نوعه قسطًا من تلك الحقيقة فى الخارج، والذى اختاره والد المصنف أن علم الجنس: ما قصد به تمييز الجنس عن غيره مع قطع النظر عن أفراده، واسم الجنس: ما قصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على الأفراد حتى إذا دخلت عليه

---

(١) هو: محمد بن محمد بن على بن عمرون الحلبى، الثعلبى، النحوى، أبو عبد الله، جمال الدين، قال الفيروز آبادى: إمام فى العربية أقرأها مدة بحلب، وصنف شرح المفصل، توفى سنة ٦٤٩هـ.

انظر ترجمته فى: طبقات النحويين واللغويين (ص٢٥٤)، بغية الوعاة (٢٣١/١)، معجم المؤلفين (٢٤٧/١١).

الألف واللام الجنسية، صار مساويًا لعلم الجنس؛ لأن الألف واللام الجنسية لتعريف الماهية، وفرع على ذلك أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع؛ لأن الحقيقة من حيث هى لا تقبل جمعًا ولا تثنية؛ لأن التثنية والجمع إنما هو للأفراد. لكن صرح ابن السمعانى فى «القواطع» أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس، لعهد الجنس لا للتعريف، وقال ابن الحاجب فى «شرح المفصل» فى الفرق بين أسامة وزيد: إن أسدًا موضوع لفرد من أفراد النوع لا بعينه، فالتعدد فيه من أصل الوضع، وأسامة موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن، فإذا أطلقت أسدًا على واحد أطلقته على أصل وضعه، وإذا أطلقت أسامة على الواحد فإنما أردت الحقيقة، ويلزم من ذلك التعدد فى الخارج، فالتعدد فيه ضمنًا لا قصدًا بالوضع، وهذه الفروق إن أريد بها أن وضع اللغة ذلك فيحتاج إلى دليل وإلا فهى تحكمات.

(م): مسألة: الاشتقاق: رد لفظ إلى آخر ولو مجازًا، لمناسبة بينهما فى المعنى والحروف الأصلية.

(ش): قوله: «رد لفظ». جنس، والمراد به جعل أحدهما أصلاً، والآخر فرعًا، والفرع مردود إلى الأصل، وشمل اللفظ للاسم والفعل، وقوله: «ولو مجازًا»، إشارة إلى أن الاشتقاق يكون من حقيقة، ولا خلاف فيه، ويكون من مجاز، وخالف فيه القاضى أبو بكر، والغزالى، والكيا، فمنعوا الاشتقاق من المجازات، وقالوا: إنما يكون الاشتقاق من الحقائق، كالأمر؛ فإنه يشتق منه الآمر والمأمور وغيرهما، باعتبار معناها الذى هو الفعل لكونه مجازًا فيه. والراجح الجواز فيه كالحقيقة، ويشهد له إجماع البيانيين على صحة الاستعارة التبعية وهى مشتقة من المجاز؛ لأن الاستعارة أولاً تكون فى المصدر، ثم يشتق منه، ولأجل الخلاف فيه أتى المصنف بـ «لو»، وقوله: «لمناسبة»، أى بأن يكون فيه معنى الأصل، إما مع زيادة كالضرب والضارب، فإن الضارب ذات له الضرب، وإما دونها كالقتل مصدرًا من قتل، وقوله: «والحروف الأصلية»، خرجت الزيادة فلا عبرة بها كالاستعجال والاشتقاق، ولا يشترط فى الأصلية أن تكون موجودة؛ لأنه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف، نعم يشترط الترتيب، وأهملوه.

واعلم أن الاشتقاق[1] ثلاثة أقسام:

---

(١) والمشتق: ما أخذ من غيره، ودل على ذات، مع ملاحظة صفة، كعالم وظريف. ومن أسماء الأجناس المعنوية المصدرية يكون الاشتقاق، كفهيم من الفهم، ونصر من النصر. وندر الاشتقاق من أسماء الأجناس المحسوسة، كأورقت الأشجار، وأسبعت الأرض: من الوَرَق والسَّبُع، وكعقْرَبْتُ الصُّدْغ، وفَلفلَت الطعام، ونَرْجَسْت الدواء: من العقرب، والنَّرجِس، والفُلفُل فى=

أصغر: وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب، نحو: نصر ونصير.

وصغير، ويسمى أوسط: وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب، نحو: جبذ وجذب.

وأكبر: وهو اتفاقهما في بعض الحروف دون بعض، نحو: ثلم وثلب،ومنه قولهم: الضمان مشتق من الضم، فيظهر أنه يعتبر في الأول موافقة المعنى والحروف الأصلية مع الترتيب، وفي الأخيرين المناسبة فقط، فإن أراد المصنف تعريف الأصغر فليزد قيد الترتيب، وأجاب بأن المراد الأصغر، ولا حاجة لقيد الترتيب، فإنه إن لم يكن على ترتيبه لم يناسبه، فإن قيل: المناسبة أعم، قلنا: لا نسلم.

(م): ولابد من تغيير.

(ش): أي بين اللفظين بزيادة أو نقصان أو بهما في حرف أو حركة أو فيهما، والتغيير المعنوي إنما يحصل بطريق التبع، وهذا أحسن من قول ابن الحاجب: وقد يراد بتغيير ما؛ فإنه يوهم أنه من تمام الحد، وإنما هو شرط ذكر تمهيدًا للقسمة التي ذكروها إلى خمسة عشر صورة فصاعدًا، لا قيدًا، وقيل: المراد بالتغيير: المعنوي؛ كما صرح به صاحب المنتهى؛ لأن التغيير اللفظي فهم من قوله أولاً «ردلفظ إلى آخر»؛ لاستحالة رد الشيء إلى نفسه، والأولى أن يراد كل منهما، والأول وإن فهم منه التغيير اللفظي، لكن ذكره ثانيًا لأمرين: أحدهما: ليدل له بطريق المطابقة، وثانيهما: أنه لما كان التغيير اللفظي، لا يجب أن يكون حقيقة، بل لو كان تقديريًا كفى كما في الفلك مفردًا وجمعًا احتاج إلى ذكره ثانيًا؛ لينبه على أن المراد بالتغيير ما هو الأعم من الحقيقي والتقديري، وبهذا يجاب عن اعتراض بعضهم على اشتراط أصل التغيير بنحو: طلب من الطلب، وغلب من الغلب، وجلب من الجلب، فإن هذه الأفعال مشتقة من هذه المصادر مع عدم

=الطعام، والنرجس في الدواء.

والاشتقاق: أخذ كلمة من أخرى، مع تناسب بينهما في المعنى وتغيير في اللفظ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: صغير، وهو: ما اتحدت الكلمتان فيه حروفًا وترتيبًا، كجبذ من الجَذْب. وأكبر: وهو ما اتحدتا فيه أكثر الحروف، مع تناسب في الباقي كَنَعَقَ من النَّهْق، لتناسب العين والهاء في المخرج.

انظر: شذا العرف في فن الصرف للحملاوي (ص٥٨) قلت:تقسيم أهل هذا الفن كالشيخ الحملاوي هو: صغير وكبير، وأكبر، خلافا لتقسيم الشارح وهو: أصغر، وصغير، وأكبر. وهو خلاف لفظي كما ترى لا يلتفت إليه. وأهم هذه الأقسام عند الصرفي وكذلك الأصولي هو الصغير، وهو الأصغر عند المصنف والشارح.

التغيير لبقاء الحركة فيه على وجه المصادر، وأجاب الأصفهانى وغيره بالتغيير حاصل تقديرًا، فإن الحركة فى الفعل للبناء، وفى المصدر للإعراب، والأولى كالجزء من الكلمة لثبوتها، والثانية عارضة لتبدلها بغيرها، ولم يرتض صاحب البديع هذا الجواب، فقال: مطلق الحركة لازم، والذى ينظر فيه الاشتقاقى.

(م): وقد يطرد كاسم الفاعل، وقد يختص كالقارورة.

(ش): المشتق قد يطرد استعمالاً كاسم الفاعل، وما فى معناه من: اسم المفعول، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، والزمان، والمكان، والآلة، وقد لا يطرد، وهو المختص: كالقاورة؛ لاختصاصها بالزجاجة، والدبران لمنزلة القمر؛ فإنهما لم يطردا مع اشتقاقهما من الاستقرار والدبور، والقصد بهذا أن وجود معنى الأصل فى محل التسمية، قد يعتبر من حيث إنه داخل فى التسمية، والمراد ذات ما، باعتبار نسبه له إليها، فهذا يطرد فى كل ذات كذلك، وقد يعتبر من حيث إنه مصحح للتسمية، مرجح لها من الأسماء من غير دخوله فى التسمية، والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى، لا من حيث هو فيها، بل باعتبار خصوصها، فهذا لا يطرد، وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه أو بوجوده فيه.

(م): ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم، خلافًا للمعتزلة[١]، ومن بنائهم أن إبراهيم، عليه السلام، ذابح، واختلافهم هل إسماعيل مذبوح؟.

(ش): أصل الخلاف فى هذه المسألة أن الله تعالى يسمى متكلمًا بالاتفاق، وهو مشتق من الكلام[٢]، ثم إن الأشاعرة ألطقوه على الله وما منه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة،

(١) المعتزلة: هم أتباع واصل بن عطاء الغَزَّال رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهنى، وغيلان الدمشقى، وكان واصل من منتابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذٍ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام إلى فرق فخرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين، فلما سمع الحسن البصرى بدعته طرده عن المجلس، فاعتزل عن سارية من سوارى المسجد وانضم إليه قرينه فى الضلالة عمرو بن عبيد بن باب وسمى أتباعهما يومئذ «معتزلة» ولهم مقالات شنيعة فى الأسماء والصفات وفى القدر وغير ذلك من العقيدة.
انظر: الفرق بين الفرق (ص ١١٧، ١١٨)، الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل لابن حزم (١/٥٠، ٥١، ٥٢).

(٢) قلت: هذه المسألة فيها نزاع كبير وهى أصل عظيم من أصول الدين وقد أنكر جمهور أهل السنة والجماعة كون أن يكون أسماء الله مشتقة من أفعاله تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.
قال ابن حزم: وأما قولهم أن الاسم مشتق من السمو وقول بعض من خالفهم أنه مشتق من=

وهو الكلام النفسى، وأما المعتزلة فيطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار قيامه بغيره لا بذاته، وهو خلقه الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره، ولا يعترفون بالكلام النفسى، فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق، وعلى هذا ففى نسبة الجواز لغة إليهم، نظر؛ بناء على أن الخلاف فى أن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا؟ والصحيح المنع؛ ولهذا لم ينسب القول المخرج إلى الشافعى على الصحيح، وقوله: «ومن بنائهم»، يشير إلى ما ذكروه فى مسألة النسخ قبل الفعل، فإن المعتزلة منعوه، واستدل أصحابنا عليهم، بأن إبراهيم، عليه الصلاة والسلام، أمر بالذبح، ثم نسخ قبل التمكن، فأجابوا بأنه ذبح وكان يلتحم، فأبطل أصحابنا هذا بأنهم اتفقوا على أن إسماعيل، عليه الصلاة والسلام، ليس بمذبوح، واختلفوا فى أن إبراهيم هل هو ذابح؟ فقال قوم: هو ذابح للقطع، والولد ليس بمذبوح للالتئام، وأنكره قوم، وقالوا: ذابح ولا مذبوح محال، فإن قلت: كيف يستحيل عند المعتزلة إثبات ذابح ولا مذبوح مع قولهم: يجوز اشتقاق اسم الفاعل لمن لم يقم به الفعل؟ قلت: اسم الفاعل لا يطلق إلا عند وقوع الفعل بالإجماع، لكن هل يختص بمن قام به أو يطلق على من لم يقم به؟ فيه الخلاف بيننا وبينهم، وهذا عند هؤلاء أن الفعل لم يقع؛ لأن الفعل هو الذبح، وحقيقته على ما يقولون، ثبوت مذبوح تزهق روحه؛ كذا قاله المصنف فى شرح المختصر، وهو أولى من قوله هنا: اتفقوا على أن إبراهيم ذابح، واختلفوا فى أن إسماعيل مذبوح.

(م): فإن قام بما له اسم، وجب الاشتقاق، أو بما ليس له اسم كأنواع الروائح، لم يجب.

=الوسم؛ فقولان فاسدان كلاهما باطل افتعله أهل النحو لم يصح قط عن العرب شيئًا منهما، وما اشتق لفظ الاسم قط من شىء بل هو اسم موضوع مثل حجر وجبل وخشبة، وسائر الأسماء لا اشتقاق لها وأول ما تبطل به دعواهم هذه الفاسدة أن يقال لهم قال الله عز وجل: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾، فصح أن من لا برهان له على صحة دعواه فليس صادقا فى قوله: ﴿فهاتوا برهانكم﴾، على أن الاسم مشتق من السمو أو من الاسم وإلا فهى كذبة كذبتموها على العرب وافتريتموها عليهم أو على الله تعالى الواضع للغات كلها، وقول: عليه تعالى أو على العرب بغير علم وإلا فمن أين لكم أن العرب اجتمعوا فقالوا: نشتق لفظة اسم من السمو أو الوسم، والكذب لا يستحله مسلم ولا يستسهله فاضل ولا سبيل لهم إلى برهان أصلا بذلك، وأيضا فلو كان الاسم مشتقا من السمو كما تزعمون فتسمية العذرة والكلب والجيفة والقذر والشرك والخنزير والخساسة رفعة لها وسمو لهذه المسميات .... ثم قال: وهذا قول يؤدى من اتبعه وطرده إلى الكفر المجرد، لأنهم قطعوا أن الاسم مشتق من السمو وقطعوا أن الاسم هو الله نفسه، فعلى قولهم المهلك الخبيث أن الله يشتق وأن ذاته مشتقة وهذا ما لا ندرى كفرًا بلغه. انظر: الفصل (٥/١٩، وما بعدها).

(ش): المعنى القائم بالشىء، هل يجب أن يشتق لمحل منه اسم؟ اختلفوا فيه، وقال الإمام فى «المحصول»: الحق التفصيل، فإن كان لذلك المعنى اسم، وجب أن يشتق اسمًا له عند أئمتنا المتكلمين، فإن المعتزلة لما قالوا: إن الله يخلق كلامه فى جسم، قال أصحابنا لهم: لو كان كذلك لوجب أن يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام، وعند المعتزلة: أنه غير واجب، وإن لم يكن له اسم كأنواع الروائح والآلام، استحال أن يشتق لمحله منه اسم بالضرورة.

(م): والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه فى كون المشتق حقيقة إن أمكن، وإلا فآخر جزء، وثالثها، الوقف.

(ش): إطلاق اسم المشتق باعتبار المستقبل مجاز إجماعًا، وباعتبار الحال حقيقة إجماعًا، وأما بعد انقضاء ما منه الاشتقاق كالضارب، المشتق منه اسم المشتق حقيقة أم لا؟ وفيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يشترط مطلقًا، بل يطلق بعد الانقضاء حقيقة، وعزى لابن سينا وأبى هاشم.

والثانى: اشتراطه مطلقا، وهو بعد الانقضاء مجاز، وقال فى «المحصول»: إنه الأقرب.

والثالث: التفصيل بين ما يمكن الحصول بتمامه كالقيام والقعود، فيشترط بقاؤه، فلا يصدق قائم وقاعد حقيقة، بعد انقضاء القعود والقيام، وبين ما لا يمكن كالمصادر السيالة، مثل الكلام وأنواعه، فوجود آخر جزء منه كاف فى الإطلاق الحقيقى، والفرق أن **الأول** لا يمكن أن توجد أجزاء أصله معًا فى الخارج فاشترط دوام أصله، **والثانى** اتباع أجزائه معًا، فالتقى بآخر جزء منها، حتى يكون المتكلم وغيره صادقًا حقيقة قبل الفراغ من الدال فى: قام زيد، ومن الميم فى: زيد قائم، بعد الشروع فى الكلامين، وإذا فرغ عنهما، كان حينئذ مجازًا لا حقيقة، وهذا ما عزاه المصنف إلى الجمهور، وتابع فيه الصفى الهندى، وفيه نظر، فإن كلام الإمام فى «المحصول» مصرح بأنه بحث له، لم يقل به أحد، فإنه أورد من جهة المانع أنه لو كان وجود المعنى شرطًا فى كون المشتق حقيقة، لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة فى شىء أصلاً؛ لأن الكلام اسم لجملة الحروف المركبة، ويستحيل قيام حملها بالمتكلم حال التكلم، ضرورة أنه لا يمكن النطق بالجملة دفعة واحدة، بل على التدريج، مع أنه يقال: زيد متكلم ومخبر، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، ثم قال: فإن أجبت بأنه لم لا يجوز أن يقال: حصول المشتق منه شرط فى كون المشتق حقيقة، إذا كان ممكن الحصول، فأما إذا لم يكن كذلك فلا؟ قلنا: هذا باطل،

لأنه لم يقل بهذا الفرق أحد من الأمة. هذا لفظه، وقال الآمدى فى الإحكام: هل يشترط بقاء الصفة المشتق منها فى إطلاق اسم المشتق حقيقة؟ فأثبته قوم ونفاه آخرون، وفصل بعضهم بين الممكن الحصول فاشترط ذلك فيه، وبين مالا يمكن فلا، والظاهر أن مراده به احتمال صاحب «المحصول»، وأما حكاية المصنف قولاً بالوقف فلم أره صريحًا لأحد، إلا أن العضد[1] فى شرح المختصر قال: كان ميل ابن الحاجب إلى التوقف فى المسألة؛ ولذلك ذكر دلائل الفرق وأجاب عنها، لكن قال الشريف[2]: إنه اختار الثالث، ولا ينبغى أن يقول: **ورابعها** الوقف؛ لأن التفصيل السابق هو ثالثها؛ كما صرح به ابن الحاجب.

(م): ومن ثم كان اسم الفاعل والمفعول حقيقة باعتبار الحال، أى حال التلبس لا النطق خلافًا للقرافى.

(ش): أى من هذه الحيثية يعلم أن إطلاق الاسم المشتق، كاسم الفاعل والمفعول، باعتبار الحال حقيقة ولا خلاف فيه؛ كتسمية الخمر خمرًا، وإنما الخلاف باعتبار الماضى، كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب، ثم المراد بقولنا: اسم الفاعل بمعنى الحال حقيقة، أى حال التلبس بالفعل، لا حال النطق باللفظ المشتق، فإن حقيقة الضارب والمضروب، لا يتقدم على الضرب، ولا يتأخر عنه، وبهذا يعلم أن نحو قوله ﷺ: «من قتل قتيلاً»[3]، حقيقة، وأن ما ذكره الأئمة من أنه سمى قتيلاً باعتبار مشارفته القتل لا

---

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجى الشافعى، أبو الفضل عضد الدين الأصولى المنطقى المتكلم، من تلاميذه: شمس الكرمانى، التفتازانى، والضياء العفيفى. توفى سنة ٧٥٣هـ مسجونا، من مصنفاته: شرح مختصر ابن الحاجب فى الأصول، المواقف فى علم الكلام، الرسالة العضدية فى الوضع، وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (١٧٤/٦)، الدرر الكامنة (٤٢٩/٢)، بغية الوعاة (٧٥/٢).

(٢) هو: على بن محمد بن على الجرجانى، الحسينى، الحنفى، المعروف بالسيد الشريف، أبو الحسن كان عالما حكيما، نحريرًا مشاركًا فى أنواع العلوم، ولد بجرجان، وقيل فى تاكوا قرب استراباد سنة ٧٤٠هـ كان فصيح العبارة، دقيق الإشارة، فهمًا بالعربية والعلوم العقلية والنقلية، من مصنفاته: حاشية على شرح العضد على ابن الحاجب، التعريفات، حاشية على التنقيح. وغير ذلك. توفى سنة ٨١٦هـ بشيراز.

انظر: الفوائد البهية (ص١٢٥)، الضوء اللامع (٣٢٨/٥)، كشف الظنون (٤٩٦/١).

(٣) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (١٩٧/٢)، صحيح مسلم (١٤٨/٥) وفى موطأ مالك مع الزرقانى (٢١/٣)، ومسند الإمام أحمد (١٣/٥، ٢٩٥، ٣٠٦)، سنن أبى داود (٩٤/٣)، سنن الترمذى (٦٢/٣)، سنن ابن ماجه (٩٤٧/٢).

تحقيق له، والمخالف فى هذه القاعدة القرافى، فإنه قال: محل الخلاف إذا كان المشتق محكوما به؛ كقولنا: زيد مشرك أو زان، فإن كان محكومًا عليه، كقولنا: السارق تقطع يده، فإنه حقيقة مطلقًا فيمن اتصف به فى الماضى والحال والاستقبال؛ قال: ولولا ذلك لأشكل القطع والجلد؛ لأن هذه الأزمنة إنما هى بحسب زمن إطلاق اللفظ المشترك، فتكون الآيات المذكورة ونظائرها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زماننا؛ لأنهم فى المستقبل غير زمن الخطاب عند النزول على رسول الله ﷺ، ولا نخلص من هذا الإشكال إلا بما سبق، قال: فالله تعالى لم يحكم فى تلك الآيات بشرك أحد ولا بزناه.

وإنما حكمه بالقتل والجلد وغيرهما، والموصوف بتلك الصفات يعم متعلق هذه الأحكام. هذا حاصل ما قال. وذكر الأصفهانى شارح «المحصول» نحوه، قال: ولا يقال: إنه لما كان موصوفا بالسبق، وهو الزنا والسرقة، وجب عليه ما هو مقتضى ذلك ثم يستوفى منه ما وجب أولاً؛ لأنا نقول: هذا غير واقع لما ذكرنا، لأن كلامنا مفروض فى امتثال الأمر، وذلك الأمر أمر بجلد الزانى وقطع السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطًا، لم يبق زانيًا ولا سارقًا بعد انقضائه، فلا يكون الجلد جلدًا لزان، ولا القطع قطعًا لسرق، فلا يقع امتثالاً للأمر. والحق أن اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب البتة، بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا تعرض له لزمان، كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلا يدل على الحال الأخص منه بالأولى، وإنما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا: زيد ضارب، أنه ضارب فى الحال، فاعتقدوا أن هذا لدلالة اسم الفاعل عليه، وهو باطل؛ لأنك تقول: هذا حجر، وتريد إنسانًا، فيفهم منه الحال أيضًا، مع أن الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان، وهذا من تحقيق والد المصنف رحمهما الله تعالى.

(م): وقيل: إن طرأ على المحل وصف وجودى يناقض الأول، لم يسم بالأول إجماعًا.

(ش): جعل بعضهم محل الخلاف فيما إذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه، كالقاتل والسارق، فيبقى صدق المشتق على قول، فإن طرأ عليه ما يضاده، واشتق له اسم غير المشتق الأول، فحينئذ لا يصدق المشتق الأول قطعًا، كاللون إذا قام به البياض يسمى أبيض، فإذا أسود لا يقال فى حالة السواد: إنه أبيض، بالإجماع، وهذا متجه، وكلام الآمدى فى أثنا الحجاج يدل عليه؛ فلا وجه لتضعيف المصنف، وإن كان الجمهور أطلق الخلاف.

(م) وليس فى المشتق إشعار بخصوصية الذات.

(ش): أي التي يصدق عليها من كونها جسمًا أو جمادًا أو غيره؛ لا بطريق المطابقة ولا التضمن، ولأنه لا معنى، إلا أنه وإن قام به المشتق منه كالأسود مثلاً، فإنه يدل على ذات متصفة بسواد من غير دلالة على خصوص تلك الذات، وإندلت على خصوصية كونه جسمًا أو حيوانًا أو غيره، فإنما يدل عليه بطريق الالتزام؛ كذا قال له الصفي الهندي، فليحمل نفي المصنف الإشعار على المطابقة والتضمن خاصة.

(م): مسألة: الترادف[١] واقع، خلافًا لثعلب وابن فارس: مطلقًا، والإمام: في الأسماء الشرعية.

(ش): في وقوع الترادف في اللغة مذاهب أصحها: نعم، ولغة العرب طافحة به، **والثاني:** المنع، وحكاه ابن فارس في كتابه المسمى بـ «فقه العربية» عن ثعلب[٢]، واختاره؛ لأن وضع اللفظين لمعنى واحد عي يجل الواضع عنه، وما ورد مما يوهم الترادف يتكلفون له التغاير، وحكى القاضي ابن العربي[٣] بسنده عن أبي علي الفارسي، قال:

(١) الترادف: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد، فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على مسمى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق.
والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكدة: أن المترادفة: تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً، وأما المؤكدة: فإن الاسم الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد، أو رفع توهم التجوز أو السهو أو عدم الشمول.
وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق، وسببه: إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند أهل هذا الشأن بالافتنان.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٨).

(٢) هو: أحمد بن يحيى بن زيد، أبو العباس الشيباني، إمام الكوفيين في النحو واللغة، ولد سنة ٢٠٠هـ، من شيوخه: ابن الأعرابي، والزبير بن بكار. من تلاميذه: الأخفش الأصغر، وابن الأنباري، وأبو عمرو الزاهد، من مصنفاته: الفصيح، مجالس ثعلب، اختلاف النحويين. توفي سنة ٢٩١هـ.
انظر: وفيات الأعيان (١٠٢/١) وما بعدها، تاريخ بغداد (٢٠٤/٥)، تذكرة الحفاظ (٢١٤/٢).

(٣) هو: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأندلسي الإشبيلي المعروف بأبي بكر بن العربي، القاضي كان إماما من أئمة المالكية، أقرب للاجتهاد منه إلى التقليد، محدثًا فقيهًا، أصوليًا، مفسرًا أديبًا متكلمًا، من مصنفاته: أحكام القرآن، الإنصاف في مسائل الخلاف، المحصول في الأصول، وغيرها، توفي بالأندلس سنة ٥٤٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٢٦٩/٤)، الديباج المذهب (٢٥٢/٢)، شذرات الذهب (١٤١/٤).

كنت بمجلس سيف الدولة[١] بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة ومنهم ابن خالويه، إلى أن قال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسما، فتبسم أبو على وقال: ما أحفظ له إلا اسما واحدًا وهو السيف، قال ابن خالويه، فأين المهند؟! وأين الصارم؟. وأين الرسوب؟! وأين المخدم؟! وجعل يعدد، فقال أبو على: هذه صفات، وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة، والحاصل أن من جعلها مترادفة نظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن منع نظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى، فهى تشبه المترادفة فى الذات، والمتباينة فى الصفات، ومن ثم قال بعض المتأخرين: ينبغى أن يكون هذا قسمًا آخر، وسماه: المتكافئة، قال: وأسماء الله تعالى الحسنى[٢]، وأسماء رسول الله ﷺ كلها من هذا النوع، فإنك إذا قلت: إن الله عزيز، غفور، رحيم، قدير، فكلها دالة على الموصوف بهذه الصفات، فهذا يدل على العزة، وهذا يدل على الرحمة، قال الأصفهانى: وينبغى أن يحمل كلامهم على منعه فى لغة واحدة، فأما فى لغتين فلا ينكره عاقل.

والثالث: يقع فى اللغة لا فى الأسماء الشرعية، وإليه ذهب الإمام فى «المحصول» فى الحقيقة الشرعية، بعد ما ذكر وقوع الأسماء المشتركة، فقال: أما الترادف فالأظهر أنه لم يوجد، لأنه يثبت على خلاف الأصل، فيقتدر بقدر الخاصة. انتهى، وهذا الإمام نفسه ممن يقول بأن الفرض والواجب مترادفان، وكذا السنة والتطوع.

(م): والحد والمحدود، ونحو: حسن بسن، غير مترادفين على الأصح.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: قيل: الحد والمحدود مترادفان، والصحيح تغايرهما؛ لأن كل مترادفين يدل كل منهما بالمطابقة على ما يدل عليه الآخر بالإجماع، وليس فقط الحد والمحدود كذلك؛ لأن المحدود يدل على الماهية من حيث هى، والحد يدل عليها باعتبار دلالته

---

(١) هو: على بن عبد الله بن حمدان التغلبى الربعى، أبو الحسن سيف الدولة، الأمير، صاحب المتنبى وممدوحه، يقال: لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع بباب سيف الدولة من شيوخ العلم ونجوم الدهر، نشأ شجاعًا مهذبًا عالى الهمة، ملك واسطًا وما جاورها ومال إلى الشام، فامتلك دمشق، وعاد إلى حلب فملكها سنة ٣٣٣هـ، وتوفى سنة ٣٥٦هـ. أخباره ووقائعه مع الروم مشهورة وكثيرة، كان كثير العطاء مقربا لأهل الأدب.

انظر: وفيات الأعيان (٤٠١/٣)، الأعلام للزركلى (٣٠٣/٤، ٣٠٤).

(٢) قلت: هذا هو اعتقاد أهل السنة والجماعة، فأسماء الله بالنظر إلى الذات من قبيل المترادف لدلالتها على مسمى واحد، وبالنظر إلى الصفات من قبيل المتباين لأن كلَّ صفةٍ غير الأخرى.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية لعبد العزيز المحمد السلمان (ص٦٣).

على أجزائها. واعلم أن أصل هذا الخلاف حكاه الغزالى فى مقدمة «المستصفى» ثم زيف قوله من جعله خلافًا محققًا، فقال: اختلف فى حد الحد، فقيل: حد الشىء: هو نفسه وذاته، وقيل: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجوه يجمع ويمنع، وظن آخرون أن هذا خلاف، وليس كذلك؛ فإنهما لم يتواردا على محل واحد، بل الأول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد، والثانى اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه، والحاصل إن اعتبارين، فمن نظر إلى الحقيقة فى الذهن قال بالأول، ومن نظر إلى العبارة عنها قال بالثانى. ولهذا قال القرافى فى «التنقيح»: وهو غير المحدود إن أريد به اللفظ، ونفسه إن أريد المعنى.

الثانية: مالا يستعمل إلا تابعًا، نحو: حسن بسن، وجامع مانع، وفيه صنف ابن خالويه كتاب «الاتباع والإلماع» قيل: هما مترادفان. والصحيح المنع؛ لأن التابع لا يدل على ما يدل عليه المتبوع إلا بتبعية الأول، وإذا قطع عنه لا يدل على شىء أصلاً بخلاف المترادفين.

(م): والحق إفادة التابع التقوية.

(ش): خلافًا لإطلاق «المنهاج» أنه لا يفيد، والدليل عليه أن العرب لا تضعه سدى، وقال الإمام: شرط كونه مفيدًا تقدم الأول عليه، وعبارة المصنف مصرحة بأنه لا فائدة له إلا التقوية، وهو حسن، لينبه على الفرق بينه وبين التوكيد، فإن من الناس من يظن أنه تأكيد، فإنه أيضًا إنما يفيد التقوية، لكن الفرق بينهما أن التأكيد يفيد مع التقوية نفى احتمال المجاز، فإنك إذا قلت: قام القوم، احتمل: بعضهم، مجازًا، وينتفى بقولك: كلهم.

(م): ووقوع كل من المترادفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه، خلافًا للإمام: مطلقًا، والبيضاوى والهندى: إذا كانا من لغتين.

(ش): هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر؟ ففيه مذاهب:

أحدها: أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقًا، وهو اختيار ابن الحاجب والأصفهانى وغيرهما، وتابعهما المصنف، فيجوز أن تقول: هذا قمح جيد؛ وهذه حنطة جيدة؛ لأن صحة ضم الألفاظ بعضها إلى بعض تابعة لصحة ضم المعانى وحجة فى التركيب.

والثانى: أنه غير واجب، أى جواز تبديل أحدهما بالآخر غير لازم، قال الإمام: وهو الحق؛ لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ.

والثالث: وهو اختيار البيضاوى والصفى الهندى: إن كانا من لغة واحدة صح وإلا

فلا، وفي كلام «المنهاج» إشارة إلى أن الخلاف في حال التركيب، أما في حال الإفراد، كما في تعديد الأشياء، فلا خلاف في الجواز، وأشار المصنف بقوله: «إن لم يكن تعبد» إلى تقييد محل الخلاف ذلك، أما ما تعبدنا بلفظه، فلا يجوز كالتكبير في الصلاة، وهذا القيد ليس مناسبًا للمسألة؛ فإن علة المنع في التعبدي ليس هو لامتناع إقامة أحد المترادفين مكان الآخر، بل لما وقع التعبد بجوهر لفظه، كالخلاف في أن لفظ النكاح، هل ينعقد بالعجمية؟ ونحوه. وقوله: «يكن» هي تامة إن جعلت ما بعدها اسمًا، وإن جعلته فعلاً مبنيًا للمفعول كانت ناقصة.

(م) مسألة: المشترك واقع، خلافًا لثعلب والأبهري[1] والبلخي: مطلقًا، ولقوم: في القرآن، وقيل: في الحديث، وقيل: واجب الوقوع، وقيل: ممتنع، وقال الإمام: ممتنع في النقيضين فقط.

(ش): جمع المصنف سبعة مذاهب:

أصحها: أنه جائز واقع، وليس بواجب.

الثاني: جائز غير واقع، وحكاه عن ثعلب ومن معه؛ كابن الفارض[2] المعتزلي في كتابه «النكت»، وقيل: المعروف غيرها ولا الإحالة.

والثالث: أنه غير واقع في القرآن خاصة، ونسب لابن داود الظاهري.

والرابع: في القرآن والحديث دون غيرهما.

والخامس: أنه واجب الوقوع.

---

(١) هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح بن عمر التميمي، الأبهري، المالكي، أبو بكر، انتهت إليه رئاسة المالكية في بغداد في عصره، وكان من أئمة القراء، وكان ورعًا زاهدًا ثقة، يتصدر مجالس العلم، من مصنفاته: كتاب في الأصول، إجماع أهل المدينة، الرد على المزني، إثبات حكم القافة، فضل المدينة على مكة، توفي سنة ٣٧٥هـ ببغداد.
انظر: شذرات الذهب (٣/٨٥)، شجرة النور الزكية (ص٩١٩).

(٢) قوله: «كابن الفارض» كذا بالأصل، والصحيح «ابن العارض»، قال ابن السبكي: وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه: الحسين بن عيسى، معتزلي، فرضي، قدري، له كتاب في أصول الفقه سماه النكت، ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول، فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له، وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح، وكتبت منه فوائد، وقد وهم القرافي فظن أن ابن العارض قد وقع في المحصول مصحفًا، قال: وإنما هو ابن القاص، أبو العباس الشافعي، انتهى. من الإبهاج في شرح المنهاج (٢/١٧٩).

والسادس: أنه محال، وهو المراد بقوله: «وقيل ممتنع»، أى: عقلاً، وهذا هو الفرق بين هذا، والقول المحكى عن ثعلب؛ فإن ذلك منعه لغة.

والسابع: أنه يمتنع مع النقيضين خاصة، وإليه صار الإمام.

وقد نازع الأصفهانى فى تعداد المذاهب، وجعلها راجعة إلى قولين، وهما: الوقوع وعدمه؛ قال: لأن الوجوب هاهنا هو الوجوب بالغير؛ إذ لا معنى للوجوب بالذات، والممكن الواقع هو الواجب بالغير، فحينئذ لا فرق بينهما، وكذا بين الممكن غير الواقع والممتنع؛ قال: ولهذا لم يتعرض ابن الحاجب إلا لقول الوقوع وعدمه، وليس كما قال؛ فإن قول الوقوع مع الإمكان والوجوب، قولان ثابتان متغايران، ولا يلزم من أحدهما الآخر، نعم، فى ثبوت تغاير القول بالقرآن والسنة نظر، فإن المنكر لوقوعه فى القرآن، الظاهر أنه منكر لوقوعه فى السنة أيضًا؛ لأن الشبهة شاملة، وقد صرح بذلك صاحب «التحصيل»، واحتج فى «المحصول» على أنه لا يجوز أن يكون اللفظ موضوعًا لنقيضين لوجود الشىء وعدمه، قال: لأن سماعه لا يفيد عند التردد بين الأمرين، وهو حاصل بالعقل، فالوضع له عبث، وأجيب بأنه جاز أن يكون له فائدة وهى استحضار التردد بين الأمرين يغفل الذهن عنهما، والفائدة الإجمالية مقصودة.

(م): مسألة: المشترك يصح إطلاقه على معنييه معًا مجازًا، وعن الشافعى والقاضى والمعتزلة: حقيقة، زاد الشافعى: وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن، فيحمل عليهما. وعن القاضى: مجمل، ولكن يحمل عليهما احتياطًا، وقال أبو الحسين والغزالى: يصح أن يراد، لا أنه لغة، وقيل: يجوز فى النفى لا الإثبات.

(ش): اختلف فى صحة إطلاق المشترك على معنييه معًا، على مذاهب.

أحدها: منعه مطلقا ونصره ابن الصباغ فى «العدة»، والإمام فى «المحصول»، مع أنه قال فى باب الإجماع: إن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال، ويحمل عليهما فى قوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾ [آل عمران: ١١٠]، ثم اختلف المانعون فى سبب المنع، فمنهم من قال: سببه الوضع، واختاره فى «المحصول»، وسيحكيه المصنف عن الغزالى، ومعناه أن الواضع لم يضع اللفظ لهما على الجمع، بل على البدل، ومنهم من قال: سببه أنه يرجع إلى القصد، لأن إرادة كل واحدة منهما مستلزمة لعدم إرادة الأخرى؛ لأنه تقرر أنه موضوع لهما على البدلية، لا على المعية، فلو كانا مرادين معًا، لزم ألا يكونا مرادين معًا، وهو محال.

والثانى، وعليه الأكثرون: الجواز، فلا يمتنع أن يقول: العين مخلوقة، ويريد جميع

محاملها، وشرطوا ألا يمتنع الجمع لأمر خارجى، كما فى الجمع بين الضدين، ومثلوه بصيغة افعل، للأمر والتهديد، فإنه يمتنع الجمع بينهما، وصحة الجمع بين المعنيين يكون بأن يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين فى التركيب؛ كقولنا: العين متحيز، ونريد الجارحة والذهب، أو بأن يكون المنسوب إليه فى التركيب قابلاً للتوزيع بالنسبة بأن يكون البعض منسوبًا إلى أحدهما، والبعض منسوبًا إلى الآخر؛ كما فى قوله تعالى: ﴿**إن الله وملائكته يصلون**﴾ [الأحزاب: ٥٦]، فإن الضمير قابل للتوزيع؛ لاختلاف مدلول الصلاة بالنسبة إلى الله تعالى وإلى الملائكة، ثم اختلف المجوزون، هل هو حقيقة أو مجاز؟، فالمختار عند ابن الحاجب والمصنف أنه مجاز، وإليه ميل إمام الحرمين؛ فإنه صرح بأنه لا يستعمل فى الجميع إذا تجرد عن القرائن، وبالجواز مع قرينة متصلة، وعلل المنع بكون الواضع إنما وضعه لهما على البدل لا على الجمع، وقيل: بطريق الحقيقة، ونقله الآمدى عن الشافعى والقاضى، وتابعه المصنف، وفيه نظر، واختلف المجوزون للاستعمال، هل يجب حمله عليهما إذا تجرد عن قرينة صارفة؟ فقيل: لا يجب، ويكون مجملاً، وعزاه الهندى للأكثرين، وبه قال الإمام تفريعًا على القول بالجواز؛ لأن اللفظ كما هو حقيقة فى المجموع، فكذا هو حقيقة فى أحدهما على البدل أيضًا، فلو قلنا: بوجوب الحمل عليهما عند تجرده عن القرينة، لكان ذلك ترجيحًا لأحد المفهومين على الآخر من غير مرجح، ونقل عن الشافعى والقاضى وجوبه، وليس ذلك ترجيحًا بلا مرجح، كأن عم المانع، بل بمرجح، وهو تكثير الفائدة، ودفع الإجمال، لكن اختلف هل هو للاحتياط أو من باب العموم؟ فالمنقول عن القاضى الأول، وعن الشافعى الثانى، فيرى أنه ظاهر فيهما دون أحدهما، فيحمل عند التجرد عليهما، ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، وهذا معنى المشترك، والعام عنده قسمان: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلف الحقيقة، واعلم أن هذا النقل عن القاضى تابع المصنف فيه «المحصول» وغيره، وليس كذلك؛ فقد صرح القاضى فى «التقريب» بأنه لا يجوز حمله عليهما ولا على واحد منهما إلا بقرينة،قال: وهكذا كل محتمل من القول وليس بموضوع فى الأصل لأحد محتمليه. انتهى، فكان الصواب أن يقول: وقال القاضى بالوقف، فلا يحمل على شىء إلا بدليل، وهكذا حكاه الأستاذ أبو منصور، وقال: إنه قول الواقفية فى صيغ العموم، أى: وفيهم القاضى.

والثالث، وبه قال أبو الحسين والغزالى: يصح أن يراد باللفظ الواحد معنييه بوضع جديد، ولا مانع من القصد، لكن ليس من اللغة، فإن اللغة منعت منه، ولولا منعها منه لم يمنع منه النقل.

والرابع: لا يجوز فى الإثبات، ويجوز فى النفى؛ كما لو قال: الحامل لا قرء لها تعتد به؛ لأن النكرة فى سياق النفى تعم، فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة، وإليه ذهب صاحب «الهداية» من الحنفية فى باب الوصية.

والخامس: يجوز فى الجمع، نحو: اعتدى بالأقراء، دون المفرد سواء الإثبات والنفى؛ لأن الجمع فى حكم تعديد الأفراد، فكأنه ذكر ألفاظًا، وأراد بكل معنى بخلاف المفرد.

(م): والأكثر على أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ، يبنى عليه.

(ش): اختلف فى جمع المشترك باعتبار معنييه، نحو: عيون زيد، وتريد به باصرة، وذهب، وجارية؛ فالأكثرون: إنه مبنى على الخلاف فى المفرد، فإن جوزنا استعمال المفرد فى معنييه جوزنا بالمجموع فى جميع معانيه، وإن منعناه امتنع. ومنهم من قال: يجوز فيه، وإن قلنا بالمنع فى المفرد. والصحيح طريقة الأكثر، أنه يلزم من الامتناع المفرد امتناع المجموع؛ لأن المجموع إنما يفيد ما وضع له اللفظ حال الإفراد، ولا يزيد عليه إلا بصيغة الجمع، وهو إفادة الكثرة خاصة، فإن كان المنفرد متناولاً لمعنييه، كان جمعه كذلك، وإن كان لا يفيد إلا أحدهما، فجمعه كذلك، وكان ينبغى للمصنف أن يذكر مسألة الخلاف فى المثنى كذلك ونسبته على الإثبات، فإن النفى لما اقتضاه الإثبات، فإن كان مقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين، فكذلك النفى، وإن كان مقتضاه أحد المعنيين، فالنفى كذلك، وقوله: «إن ساغ»، قيد زاده المصنف على المختصرات، أشار به إلى خلاف النحاة فى تثنية اللفظين المختلفين فى المعنى، وفيه مذاهب:

أحدها: ورجحه ابن مالك الجواز مطلقًا، ففى الحديث: «الأيدى ثلاثة»[1]، وصحح قول الحريرى: فانثنى بلا عينين، يريد الباصرة والذهب.

والثانى: ورجحه ابن الحاجب فى «شرح المفصل»: المنع مطلقًا، وحكاه عن الأكثرين.

والثالث: وعليه ابن عصفور[2]: إن اتفقا فى المعنى الموجب للتسمية، نحو: الأحمران، للذهب والزعفران جاز وإلا فلا؛ كالعين الباصرة، والذهب.

---

(١) حديث: «الأيدى ثلاثة» أخرجه الإمام أحمد فى مسنده (٤٧٣/٣) عن مالك بن نضلة.

(٢) هو: أبو الحسن على بن مؤمن بن محمد بن على بن عصفور، الإشبيلى، الحضرمى، حامل لواء العربية بالأندلس فى زمنه، ولد سنة ٥٩٧هـ. وتوفى سنة ٦٦٣هـ. وقيل سنة ٦٦٩هـ. من شيوخه: الدباح الشلوبين، ومن تلاميذه: الأمير ابن أبى زكريا الحفصى. من مصنفاته: شرح جمل الزجاجى، المقرب، الممتع فى التصريف:
انظر: بغية الوعاة (٢/ ٢١٠)، المدارس النحوية (ص٣٠٦).

فإن قيل: جمعه باعتبار معنييه مبنى عليه سواء ساغ ذلك فى اللغة أم لا، فما فائدة هذه القيد؟ قلنا: حمل المشترط على معنييه إنما صحت عنه فى كلام الشارع أو من سلك بكلامه مسلك العرب فى ألفاظهم، فمن خرج عن اللغة لا محمل لكلامه، وهو موضوع محتمل.

تنبيه: ما ذكره المصنف من البناء تابع فيه ابن الحاجب، وقد سبق منهما أن ذلك الإطلاق مجاز لا حقيقة، فليكن ما ابتنى عليه مجازًا أيضًا، وحينئذ فخرج منه أن تثنية المختلف المعنى وجمعه إن ورد منه شىء قبل، وأما تجويزه قياسًا، فعلى المجاز لا لأن الصناعة النحوية تقتضيه.

(م): وفى الحقيقة والمجاز الخلاف، خلافًا للقاضى؛ ومن ثم عم نحو: وافعلوا الخير، الواجب والمندوب، خلافًا لمن خصه بالواجب ومن قال: للقدر المشترك.

(ش): هذا الخلاف يجرى على إطلاق اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز وإرادتهما معًا بشرط ألا يكون بينهما تناف، وينبغى جريان خلاف علة المنع السابقة هنا، واحتج القاضى على المنع هنا، بأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز فيما لم يوضع له، وهما متناقضان، فلا يصح أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان متناقضان، وهو ضعيف؛ لما سنذكره، والشافعى، رضى الله تعالى عنه، مشى على منوال واحد، فحمل اللفظ على معنييه، سواء كانا حقيقتين أو أحدهما مجاز، كما جوز الاستعمال فيهما، وأما القاضى فسوى بين الحقيقتين، وبين الحقيقة والمجاز فى صحة الاستعمال بالنسبة إلى المتكلم، وفرق بينهما فى الحمل بالنسبة إلى السامع، فقال فى الحقيقتين: لا يحمل على أحدهما إلا بدليل، وقال فى الحقيقة والمجاز: يستحيل الجمع؛ لئلا يلزم الجمع بين النقيضين، هذا عزيز النقل عن القاضى فى هاتين المسألتين، وقد غلط جماعة فى النقل عنه واختلط عليهم مسألة الحمل بمسألة الاستعمال، ومنهم المصنف، فنقل عن القاضى التجويز فى الحقيقتين دون الحقيقة والمجاز، فقوله: «خلافًا للقاضى» إن أراد فى الاستعمال فهو موافق لا مخالف، وإن أراد فى الحمل فهاهنا يحيل، وهناك يجوز مع القرينة، وأما قول الكيا فى «التلويح»: قال القاضى أبو بكر: لا يجوز أن يراد بالعبارة الواحدة الحقيقة والمجاز والكناية والتصريح؛ ولهذا لا يجوز أن يراد باللمس الوقاع والجس باليد معًا، ولا يراد بالنكاح العقد والوطء معًا، وصار إلى هذا الرأى أبو عبد الله البصرى من المعتزلة. انتهى، فمراده الحمل، وكذا شيخه ابن البرهان عن القاضى ولم يحك الهندى غيره وعلى المصنف نقد آخر، فإنه أطلق الخلاف، وموضوعه كما فرضه ابن السمعانى فيما إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرة فى الاستعمال ونحوه، فإن خلا المجاز من ذلك امتنع الحمل

قطعًا؛ لأن المجاز لا يعلم تناول اللفظ له إلا بقيد، والحقيقة تعلم بالإطلاق، فلما تنافى الموضوعات امتنع، وبهذا ترد دعوى القاضى التناقض فى الحمل على معنى الحقيقة والمجاز، فإن ذلك خارج عن محل النزاع، وأشار المصنف إلى أن من فوائد الخلاف فى هذه المسألة، الخلاف فى عموم قوله تعالى: ﴿وافعلوا الخير﴾ [الحج: ٧٧] فمن قال بالجواز حمله على الواجب والندب. واستدل بالآية عليهما، ومن منع خصه بالواجب، وكذا القائل إنه للقدر المشترك بينهما وهو الطلب، ومنهم من جعل البناء فى الآية من جهة الخطاب؛ فإن قوله: ﴿وافعلوا الخير﴾، هذا خطاب للرجال حقيقة وللنساء مجازًا، فقد استعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه.

(م): وكذا المجازات.

(ش): استعمال اللفظ فى مجازته مثل أن يقول: والله لا أشترى، ويريد السوم وشراء الوكيل، يجرى فيه الخلاف السابق، وهى مسألة غريبة قل من تعرض لها من الأصوليين، وقد ذكرها إمام الحرمين وابن السمعانى فى «القواطع»، وكذلك الآمدى وابن الحاجب فى باب المجمل لكن اختارا فيه الإجمال، وهو مخالف لاختيارهم فى الحقيقتين الإعمال، ومشى الإمام فخر الدين على منوال واحد، فاختار الإجمال فى الموضعين، ولا يخفى أن صورة المسألة حيث تعذرت الحقيقة، ولابد من تقييد المجازين بالمتساويين، فإنه متى رجح أحدهما تعين، ويحتمل أن يجرى فيه خلاف الحقيقة والمجاز؛ لأن المجاز الراجح هنا بمثابة الحقيقة هناك؛ قال الأصفهانى: وحيث قلنا: يحمل اللفظ على جميع مجازاته، ويشترط ألا تكون تلك المجازات متنافية كالتهديد والإباحة، إذا قلنا: إن صيغة الأمر حقيقة فى الإيجاب مجاز فى الإباحة والتهديد.

(م): الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء.

(ش): قوله: «لفظ» جنس يشمل الحقيقة والمجاز والمستعمل والمهمل، خرج بـ«المستعمل»: المهمل، واللفظ قبل الاستعمال، وقوله: «فيما وضع له»، إما أن يكون من تمام الفصل؛ لإخراج ما ذكرنا، وإما أن يكون فصلاً برأسه؛ ليخرج اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له؛ كالوضع الجديد؛ فإن واضع اللغة لم يضعه، والمستعمل فى غير ما وضع له غلطًا، والمجاز الخالى عن الوضع، وقوله: «ابتداء»، خرج المجاز بأنواعه فإنه وإن كان موضوعًا فليس موضوعًا وضعًا أوليًا، وإنما عبر بالابتداء دون الأول، كما عبر به ابن الحاجب، للخلاف فى أن الأول هل يستلزم ثانيا؟ وإن قلنا: يستلزمه، لزم أن الحقيقة تستلزم المجاز، ولا قائل بذلك، وإنما اختلفوا فى عكسه، وهو استلزام المجاز الحقيقة؛ فلهذا أتى المصنف بما يزيل هذا الإيهام، ولم يحتج أن يقول: فى اصطلاح التخاطب، كما

قال غيره؛ ليدخل الحقيقتين: الشرعية والعرفية، وإلا فهما مستعملان فى وضع ثان يصدق عليه أنه وضع ابتداء، ولم يرد بالوضع الوضع الأصلى وهو اللغوى، ولو أراده لاحتاج إلى هذا القيد لا محالة بل أراد بالوضع المبتدأ بما يكون أولاً بالنسبة إلى الاصطلاح الذى يقع به التخاطب، لا ما يكون أولا باختيار اللغة، فإن الوضع الأول أعم من الوضع باعتبار اللغة، فلهذا استغنى عن قيد التخاطب وقد ضايق الأصفهانى شارح «المحصول» فى قيد الأولية، وقال: إنه غير محتاج إليه، فإنه إنما احترز به عن المجاز، ولا حاجة إلى الاحتراز، فإن لفظة الوضع تخرجه؛ لأن المجاز إن قلنا: إنه غير موضوع، فذاك، وإن قلنا: موضوع، فهو غير الوضع المعتبر فى الحقيقة، وهو استعمال العرف ذلك النوع، لا استعمال آحاد النوع بخلاف الوضع فى الحقيقة، وزاد صاحب «المنهاج»: «من غير تأويل فى الوضع» ليحترز به عن الاستعارة، فإنها مستعملة فيما وضعت له وليست بحقيقة، لسده دعوى المستعار موضوعًا للمستعار له على ضرب من التأويل.

(م): وهي لغوية، وعرفية، وشرعية.

(ش): لأن الحقيقة لابد لها من وضع، والوضع لابد له من واضع، فواضعها إن كان واضع اللغة، فلغوية كالأسد للحيوان المفترس، أو الشرع، فشرعية؛ كالصلاة للعبادة المخصوصة، أو العرف المتعين أو المطلق، فعرفية، فالعرفية المطلقة، كالدابة لذوات الأربع، والخاص كاصطلاح النحاة والأصوليين، ووجه الحصر أن اللفظ إن كان موضوعًا فى أصل اللغة لمعنى واستمر من غير طروء ناسخ عليه، فهو الحقيقة اللغوية، وإن طرأ عليه ناسخ نقله إلى اصطلاح آخر، فإن كان الناقل الشرع، فهى الشرعية، أو العرف، فهى العرفية، فثبت أن اللغوية أصل الكل، وقد منع الأصفهانى إدخال الثلاثة فى حد واحد من جهة اختلاف معنى الوضع فيها، فإن الوضع فى اللغوية بمعنى الاصطلاح، وهو تعليق لفظ بمعنى، وأما فى الشرعية والعرفية، فليس بهذا المعنى، إذ لم ينقل عن الشرع لفظ الصلاة بإزاء معناها الشرعى، بل غلب استعماله لها بإزاء المعنى الشرعى، بحيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرفية إنما اشتهرت بكثرة الاستعمال دون الوضع، قال: وحينئذ إن خصصنا لفظ الوضع فى الحد بالاصطلاح، خرجت الشرعية والعرفية، وإن لم نخصه، لزم الاشتراك، وهو ما تصان الحدود عنه، قال: فيجب أن تحد لهما حدًا غير حد اللغوية، بأن يقال: المستعمل فيما يغلب استعماله، ولك أن تقول: لا نسلم أن الشارع استعمل ولم يضع، فإن الوضع: تعليق لفظ بمعنى، وذلك متناول لها، إلا أن سبب نقله إلى المعنى فى اللغة إعلامه بالوضع والاصطلاح، وفى الشرع كثرة استعماله كثرة تقوم مقام الوضع ابتداء.

(م): ووقع الأوليان، ونفي قوم إمكان الشرعية، والقاضي وابن القشيري: وقوعها، وقال قوم: وقعت مطلقًا، وقوم: إلا الإيمان، وتوقف الآمدى، والمختار وفاقا لأبي إسحاق الشيرازى، والإمامين، وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية.

(ش): لا خلاف فى وقوع اللغوية والعرفية وأما الشرعية ففى «المحصول»: اتفقوا على إمكانها، يعنى أن الاسم اللغوى يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية، لكن فى شرحه للأصفهانى عن شرح المعتمد لأبى الحسين عن قوم أنهم منعوا إمكانها، وعليه اعتمد المصنف، لكن الذى رأيته فى «المعتمد» لأبى الحسين لما حكى عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية، أى وقوعها، قال: وبعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك. هذا لفظه، وحينئذ فلم يصرحوا به، نعم، قال بعضهم: من يقول بأن دلالة الألفاظ طبيعية، لا يقول بالجواز هنا؛ لأن الاسم عنده واجب للمسمى، وأما وقوعها ففيه مذاهب:

أحدها: إنكاره مطلقًا، وهو قول القاضى أبى بكر، وابن القشيرى وغيرهما، ونقله الماوردى فى «الحاوى» عن الجمهور، وزعموا أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما فى الشرع مستعمل فى المعنى اللغوى، وهو الدعاء والإمساك، لم ينقل أصلاً، وأنها باقية على أوضاعها، لكن الشارع شرط فى الاعتداد بها أمورًا أخرى، نحو: الركوع، والسجود، والكف عن الجماع، والنية، فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع.

والثانى: إثباتها مطلقًا، وهو قول المعتزلة، وقالوا: نقل الشارع هذه الألفاظ من الصلاة والصوم وغيرهما من مسمياتها اللغوية، وابتداء وضعها لهذه المعانى الشرعية من غير مراعاة النقل إلى المجاز اللغوى، فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها، وكذلك قالوا: الإيمان لغة التصديق، ونقله الشرع إلى العبادات من غير مناسبة، ولهذا قال ابن الحاجب: وأثبت المعتزلة الدينية أيضًا، فدل على أنهم يثبتون شرعية غير دينية، وقصدهم من هذا أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا.

والثالث: التفصيل بين الإيمان وغيره، وهو الذى اختاره الشيخ أبو إسحاق فى «شرح اللمع»: أن الإيمان مبقى على موضوعه فى اللغة، وأن الألفاظ التى ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك، منقولة؛ قال: وليس من ضرورة النقل أن يكون فى جميع الألفاظ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل.

والرابع: الوقف، وإليه ميل الآمدى والمختار عند المصنف، وفاقًا لمن ذكره، الوقوع فى فروع الشريعة فقط كالصوم والصلاة، دون أصوله كالإيمان، والمراد بـ« الدينية» كما قاله فى «المستصفى»: ما نقله الشرع إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق.

ثم فى كلام المصنف أمران:

أحدهما: أن هذا الذى اختاره يتبادر الذهن إلى أنه عين قوله: «وقوم إلا الإيمان»، فما الفارق بينهما؟ وإنما يظهر التغاير بينهما بالتقرير الذى سنذكره فى مذهب الإمامين، والقائل الأول يقول: إن الشرع أبقى الإيمان على موضعه اللغوى، ونقل ما عداه من الفروع نقلاً كليًا إلا على ملاحظة أسلوب اللغة بوجه، وحكايته هكذا تؤخذ من نقل محمد بن نصر[1] من كتاب «تعظيم قدر الصلاة» عن أبى عبيد[2]، وتصير المذاهب خمسة.

الثانى: ما أطلقه فى نقل مذهب الإمامين، فيه نظر، أما إمام الحرمين فإنه قال: ثبت منها نوعان: أحدهما قصر التسمية على بعض مسمياتها، فإن الصلاة لغة: الدعاء، وقصره الشرع على دعاء مخصوص، والثانى التجوز كإطلاقها على الأفعال من السجود ونحوه مجازًا من الدعاء؛ لأن الداعى خاضع وكذا الساجد؛ قال: فالمثبت للنقل إن أراد القصر النحوى فلا معنى لإنكاره، وإن أراد غيره فباطل. هذا كلامه، ولم يفصل بين شرعية ولا أصله، وأما الإمام الرازى فإنه اختار أن الشرع لم ينقلها عن معناها اللغوى لكنه لم يستعملها فى حقيقتها اللغوية، وإلا تبادر الذهن إليها بل فى مجازها اللغوى؛ فإن العرب تكلموا بالمجاز كما تكلموا بالحقيقة، ومن مجازهم تسمية الشىء باسم أجزائه، والصلاة كذلك، فإن الدعاء جزؤها، فكأن الإمام يقول: إنها مفسرة على مجازها اللغوى، كما أن القاضى يقول: إنها مفسرة على حقيقتها اللغوية، واشترك المذهبان فى إذا لم يخرج بها عن أسلوب العرب، ولم يفصل الإمام بين فرعية ولا دينية أيضًا، بل صرح بالتسوية فى عبارته.

---

(١) هو: محمد بن نصر المروزى، أبو عبد الله، إمام فى الفقه والحديث، كان من أعلم الناس باختلاف الصحابة، فمن بعدهم فى الأحكام ولد ببغداد سنة ٢٠٢، ونشأ بنيسابور، واستوطن بعد رحلة طويلة سمرقند وتوفى بها سنة ٢٩٤هـ. وثقه ابن حبان، روى عن يحيى بن يحيى النيسابورى، وعبد الله بن عثمان، وأبى كامل الجحدرى، وغيرهم، وروى عنه: ابنه إسماعيل ومحمد بن إسحاق الرشادى، وغيرهم. له كتب منها: القسامة فى الفقة، والمسند فى الحديث وغير ذلك.

انظر: تاريخ بغداد (٣/٣١٥)، تذكرة الحفاظ (٢/٢٠١)، تهذيب التهذيب (٩/٤٣٢).

(٢) هو: القاسم بن سلام البغدادى، الإمام البارع فى اللغة والنحو، والتفسير، والقراءات، والحديث، والفقه. من أشهر مؤلفاته: كتاب الأموال، غريب القرآن، غريب الحديث، أدب القاضى. توفى سنة ٢٢٣هـ. وقيل غير ذلك.

انظر: بغية الوعاة (٢/٢٥٣)، طبقات المفسرين للداودى (٢/٣٧)، إنباه الرواة (٢/١٢).

قلنا: لم لا يمكن فيها المجاز؟ وهو تخصيصه الألفاظ المطلقة ببعض مواردها، فإن الإيمان والصلاة والصوم، كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والإمساك، ثم خصت فى الشرع بتصديق معين ودعاء معين وإمساك معين إلى آخره، والفرق بين مذهبه ومذهب إمام الحرمين، أن إمام الحرمين يقول: إن الشرع غير وضع اللغة على الهيئة السابقة، والإمام الرازى يقول بعدم التغيير، وإن لم يخرج عن طريقهم، وكلامه فى الأدلة غير مصرح بذلك، لكنه قريب فى المعنى منه، هذا تحرير النقل عن الإمامين، فاجتنب ما وقع للناقلين عنهما.

وقال الأصفهانى بعد حكايته المذهبين الأولين، والثالث: اختيار المصنف وإمام الحرمين، أنه منقول شرعًا لكن إلى معان هى مجازات لغوية، يعنى من باب التعبير بالجزء عن الكل فى الصلاة؛ لأن الصلاة جزؤها الدعاء، قال: وهو يخالف القولين الأولين، أما مذهب القاضى، فلأنه يقول: ما نقلت أصلاً، وأما مذهب المعتزلة، فلأنهم لم يشترطوا فى النقل كون المنقول إليه مجازًا لغويًا. والحاصل أن الألفاظ المتداولة شرعًا، وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية، هل هى باقية على أوضاعها اللغوية، ولم تنقل وهو قول القاضى أو نقلها إلى غير معانيها؟ والقائلون به اختلفوا: فمنهم من قال: إلى مجازتها اللغوية كما اختار الإمامان، ومنهم من قال: إلى غير معانيها على الإطلاق، وهو قول المعتزلة، فتحصل أن المثبتين للحقيقة الشرعية هم المعتزلة؛ لأنهم لم يشترطوا فى النقل المناسبة.

وأما الإمامان ومن وافقهما، فاشترطوا المناسبة لمعانيها اللغوية، فتكون عندهم فى انتفاء النقل مجازات لغوية بسبب عدم اشتهارها، ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة استعمالها فى الشرع، فصارت حقيقة عرفية لهم. وفائدة هذا أنا إذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنىَ اللغوى والشرعى، فعلام تحمل؟ وأما فى استعمال حملة الشرع فتحمل على الشرعى بلا خلاف؛ لأن الحقيقة اللغوية مهجورة عندهم فلا يتبادر الذهن عند استعمالهم قصدها البتة، وينبغى تنزيل إطلاق المصنف على ما ذكرنا، وبهذا التحرير يظهر لك فساد ما وقع فى الشرح فى هذه المسألة.

(م): ومعنى الشرعى: ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، وقد يطلق على المندوب والمباح.

(ش): الحقيقة الشرعية هى: اللفظة التى استفيد وضعها لمعنى من جهة الشرع، فخرج بالقيد الأخير: الحقائق اللغوية والعرفية، ودخل فيه المنقول الشرعى، وهو اللفظ الموضوع لمعنى، ثم نقل فى الشرع إلى معنى ثان لمناسبة بينهما، وغلب استعماله فى

الثانى، والموضوعات المبتدأة الشرعية، وهى الألفاظ التى وضعها الشارع للمعانى الشرعية من غير اعتبار نقل من اللغة أو من غير اعتبار المناسبة، قال الصفى الهندى: وأقسامها الممكنة أربعة: أحدها: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين عند أهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم للمعنى. وثانيها: أن يكونا مجهولين، والثالث: أن يكون اللفظ معلومًا لهم دون المعنى، ورابعها عكسه.

قال: والمنقولة الشرعية من هذه الأقسام إنما هى الأول والثالث، قال: والأشبه وقوع هذه الأقسام كلها، تفريعًا على القول بالحقيقة الشرعية، وصرح الأصفهانى بأن النزاع فى الأقسام كلها، وهو ظاهر كلام المحصول، والتحقيق أن هذا التفسير الشرعى وشموله لهذه الأقسام، إنما يصح على مذهب المعتزلة، وكذلك صرح أبو الحسين فى المعتمد بأنه ذكر هذا التفسير، ثم قال: فيدخل فيه كذا إلى آخره.

أما إذا قلنا بأنها مجازات لغوية، فلابد أن يكون ذلك اللفظ والمعنى من حيث هو مجاز لغوى فعلمها أهل اللغة؛ لاستحالة نقل الشرع لفظة لغوية إلى معنى هو مجاز لغة، ولا يعلمها أهل اللغة، ولا يخفى بعد هذا ما على المصنف فى هذا التفسير من التقديم إن كان حقه تقديم هذا على ما قبله؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور، وحيث ذكر الشرعى فليذكر الدينى، وقد سبق تفسيره، وقوله: «يطلق» هذا بالنسبة إلى عرف الفقهاء لا الأصوليين، لكن قد يتوقف فى إطلاقه على المباح؛ ولهذا قال إمام الحرمين فى «الأساليب»: الذى يعينه الفقيه بالشرعى هو: الواجب والمندوب، وقال النووى فى صلاة الجمعة[1] من «الروضة»: قولهم: لا تشترط الجماعة فى النوافل المطلقة، أى لا تستحب، فلو صلاها جماعة جاز، ولا يقال: مكروهة.

(م) المجاز: اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة.

(ش): خرج بالوضع الثانى، الحقيقة، وبالقيد الثالث، العلم المنقول، كبكر وكلب؛ فإنه ليس بمجاز؛ لأنه لم ينقل لعلاقة، ومثل استعمال لفظ الأرض فى السماء، ويشمل هذا الحد أنواع المجاز الثلاثة من اللغوى والشرعى والعرفى، فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد، قد يكون حقيقة باصطلاح، مجازًا باصطلاح آخر، كلفظ الصلاة مثلاً، بالنسبة إلى الدعاء؛ فإنه حقيقة باصطلاح أهل اللغة مجاز باصطلاح أهل الشرع، وبالنسبة إلى الأفعال المخصوصة بالعكس، وعبارة ابن الحاجب: فى غير وضع أول، وهو يقتضى أن المجاز غير موضوع، ولذلك عدل المصنف إلى قوله: «بوضع ثان»، وعبارته أيضًا على

---

(١) كذا بالمخطوط، وصوابه الجماعة.

وجه يصح، وعدل عنه المصنف إلى قوله: «لعلاقة»، واستحسن العضد تعبير ابن الحاجب على هذه العبارة لانطباقه على مذهبى وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة، فكان أحسن مما يختص بمذهب.

(م) فعلم وجوب سبق الوضع، وهو اتفاق لا الاستعمال، وهو المختار، قيل: مطلقا، والأصح، لما عدا المصدر.

(ش): علم من قوله: بوضع «ثان» أن المجاز يستلزم وضعًا سابقًا عليه، ومن ثم كان اللفظ فى أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له ليس بحقيقة ولا مجاز، وهذا لا خلاف فيه لكن لا يستلزم سبق الحقيقة، وهو مراد المصنف بالاستعمال، وهى مسألة: الخلاف فى أن المجاز هل يستلزم الحقيقة؟ بمعنى أن استعمال اللفظ فى غير وضع أول، هل يكون مشروطا باستعماله فى وضع أول قبل هذا الاستعمال أم لا بل يجوز أن يستعمل فى الوضع الثانى، ولا يستعمل فيما وضع له أصلاً؟ والمختار عند الآمدى والمصنف عدم الاستلزام، وعزاه فى «البديع» إلى المحققين، وذهب أبو الحسين البصرى وابن السمعانى والإمام الرازى إلى الاستلزام، محتجين بأنه لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة، وهو ضعيف؛ لأن الفائدة غير منحصرة فى استعمال اللفظ فيما وضع له، بل هى حاصلة بالتجوز.

تنبيه: تفريق المصنف هنا بين الوضع والاستعمال هو الصواب، وفى كلام القرافى ما يخالفه؛ فإنه لما تكلم على أن الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى، قال: ويطلق على غلبة الاستعمال، وعلى أصل الاستعمال من غير غلبة، قال: وهذا هو مراد العلماء بقولهم: هل من شرط المجاز الوضع أم لا؟ قولان.

يريدون بالوضع هاهنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط.

(م): وهو واقع خلافًا للأستاذ والفارسى مطلقًا، والظاهرية فى الكتاب والسنة.

(ش): النقل عن الأستاذ أبى إسحاق مشهور، لكن قال الإمام والغزالى: الظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه، ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة، وأما الفارسى فالمراد أبو على النحوى، وعمدة المصنف فيه نقل ابن الصلاح فى فوائد الرحلة، وفيه نظر؛ لأن تلميذه أبا الفتح بن جنى[1] أعرف بمذهبه، وقد نقل عنه فى كتاب «الخصائص» عكس

---

(١) هو: أبو الفتح عثمان بن جنى، الموصلى، النحوى، اللغوى، إمام مشهور فى علوم اللغة العربية، من شيوخه: أبو على الفارسى، والأخفش، والعقيلى، من مصنفاته: الخصائص فى النحو، سر=

هذه المقالة، أن المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جنى. والنقل عن الظاهرية بمنعه فى القرآن والحديث، نقله الإمام عن ابن داود الظاهرى، وزعم الأصفهانى، أنه تفرد بنقله فى الحديث لكن فى الإحكام لابن حزم[1]، أن قومًا منعوه فى القرآن والسنة، وقال ابن الحاجب فى باب الإضافة من «شرح المفصل»: ذهب القاضى إلى أنه لا مجاز فى القرآن، وأن مثل قوله: ﴿واسأل القرية﴾ محمول على أن القرية تطلق للأهل والجدار جميعًا على وجه الاشتراك، وليس بجيد، لأنه معلوم أن القرية موضوعة للجدران المخصوصة، دون الأهل، فإذا أطلقت على الأهل، لم تطلق إلا بقيام قرينة تدلنا على المحذوف، ولو كانت مشتركة لم تكن كذلك.

(م): وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة، أو بشاعتها، أو جهلها، أو بلاغته، أو شهرته أو غير ذلك.

(ش): للعدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجاز أسباب:

أحدها: ثقل لفظ الحقيقة على اللسان؛ كالخنفقيق، اسم للداهية، فيعدل إلى النائبة أو الحادثة ونحوه.

الثاني: بشاعة لفظها؛ كما يعبر بالغائط عن الخراة.

الثالث: أن لا يعرف المتكلم والمخاطب لفظه الحقيقى.

الرابع: بلاغة لفظ المجاز لصلاحه للسجع والتجنيس وسائر أصناف البديع دون الحقيقة.

الخامس: شهرته لكون المجاز أعرف من الحقيقة وأشار بقوله: «وغير ذلك» إلى أن لا يكون للمعنى الذى عبر بالمجاز لفظ حقيقى، أو يكون معلومًا عند المخاطبين ويقصدان إخفاءه على غيرهما.

=صناعة الإعراب، المنصف وغيرها. توفى سنة ٣٩٢هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤٦/٣) وما بعدها، بغية الوعاة (١٣٢/٢)، شذرات الذهب (١٤٠/٣).

(١) هو: على بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الأموى، الظاهرى، قال ابن خلكان: كان حافظًا عالمًا بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطًا للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعى المذهب، انتقل إلى مذهب أهل الظاهر، كان متفننا فى علوم جمة، عاملا بعلمه، زاهدًا فى الدنيا بعد الرئاسة التى كانت له ولأبيه، وكان متواضعا. توفى سنة ٤٥٦هـ. من مصنفاته: المحلى، والإحكام لأصول الأحكام، الإيصال فى فهم الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام، الفصل فى الملل والنحل، الإجماع، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣٢٥/٣) وما بعدها، شذرات الذهب (٢٩٩/٣)، الفتح المبين (٢٤٣/١).

(م): وليس غالبًا على اللغات خلافًا لابن جنى.

(ش): قال فى المحصول»: ادعى ابن جنى أن المجاز غالب على كل لغة، سواء لغة العرب وغيرها، فإن قولنا: قام زيد، مفيد المصدر، وهو جنس يتناول جميع أفراد القيام وهو غير مراد بالضرورة، قال: وهذا ركيك، فإن المصدر لا يدل على أفراد الماهية بل على القدر، قال: وقولك: ضربت زيدًا مجازًا، فإنك إنما ضربت بعضه لا كله، واعترض عليه تلميذه عبد الله بن متويه المتكلم، بأن المتألم بالضرب كله لا بعضه، وهو ضعيف؛ لأنه إنما التزم المجاز فى لفظ الضرب لا فى لفظ التألم، والضرب: إمساس جسم بعنف، والإمساس حكم يرجع إلى الأعضاء لا إلى الجملة، والتألم أثر ذلك الإمساس.

(م): ولا معتمد حيث تستحيل الحقيقة خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): ومعنى هذه المسألة: أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازى، هل يشترط إمكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ أم لا؟ فعندنا يشترط. فحيث تمنع الحقيقة لا يصح المجاز، وعنده: لا، بل يكفى صحة اللفظ إعمالاً للكلام ما أمكن، والحاصل أن اللفظ عندنا إذا كان محالاً بالنسبة إلى الحقيقة لغو، وعند أبى حنيفة يحمل على المجاز، وعلى هذا الأصل مسائل بيننا وبينهم، منها: إذا قال غلامه الذى هو أسن منه: هذا ابنى، فلا يصلح عندنا مجازًا عن العتق؛ لأن اللفظ إنما يصلح مجازًا إذا كان له حقيقة، وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له، فكان لغوًا، وإن حملناه على الإضمار، أى: مثل ابنى، أى فى الخير، فعدم عتقه أظهر، ولو قال له: أوصيت له بنصيب ابنى فوجهان أصحهما عند العراقيين والبغوى: بطلان الوصية لورودها على حق الغير، وعزاه الرافعى إلى أبى حنيفة، وقد يستشكل على أصله هنا، والثانى، وبه قال مالك: إنها صحيحة، والمعنى: بمثل نصيب ابنى، ومثله كثير فى الاستعمال، وصححه الإمام والرويانى وغيرهما ويجريان فيما لو قال: بعتك عبدى بما باع فلان فرسه، وهما يعلمان قدره.

(م): وهو والنقل خلاف الأصل.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: أن المجاز خلاف أصله، والأصل يطلق ويراد به الغالب، وتارة يراد به الدليل، فإن كان الأول فالخلاف فيه مع ابن جنى وقد سبق، وإن كان الثانى فالتعرض به أن الأصل الحقيقة والمجاز، وهى خلاف الأصل، فإذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة، فاحتمال الحقيقة أرجح، لأن الحقيقة لا تخل بالفهم بخلاف المجاز، فيكون مرجوحًا.

الثانية: النقل خلاف الأصل، بمعنى إذا دار اللفظ بين أن يكون منقولاً، وبين أن يكون مبقى على الحقيقة اللغوية كان الثانى أولى؛ لتوقف الأول على الوضع اللغوى، ثم نسخه، ثم وضع جديد، ولأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، فإن قيل: لم يتقدم للمصنف ذكر النقل حتى يذكر تعارضه بخلاف صاحب «المنهاج»، فإنه ذكره فى التقسيم السابق، قلنا: بل الخلاف فى الحقيقة الشرعية هو خلاف فى النقل؛ فإن القاضى يمنع نقل اللفظ اللغوى إلى غير معناه البتة، والجمهور يجوزونه، وهذه المسألة لا تجىء على رأى القاضى لإنكاره النقل، وإنما تجىء على رأى الأخيرين.

(م): وأولى من الاشتراك.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: إذا تعارض المجاز والاشتراك، فالمجاز أولى؛ لكثرته ولاستعمال اللفظ دائمًا فى الحقيقة، مع عدم القرينة، وفى المجاز معها بخلاف الاشتراك؛ فإنه يخل بالفهم حيث لا قرينة، وقال قوم: المشترك أولى؛ لتوقف المجاز على وضعين وعلاقة دون المشترك الحاصل بوضع واحد.

الثانية: تعارض النقل والاشتراك، فالجمهور على أن النقل أولى؛ لأن معنى المنقول واحد بخلاف المشترك فإنه متعدد المعانى، فيخل بالفهم حتى ترد القرينة، وقال قوم: المشترك أولى لتوقف النقل على النسخ، أى قد يصير إلى النسخ، والمشترك أولى منه، والتوقف على المرجوح أولى بأن يكون مرجوحًا، وأجيب بأن الشارع إذا نقل اشتهر المعنى المنقول إليه.

(م): وقيل: من الإضمار.

(ش): اختلفوا فى تعارض المجاز والإضمار على ثلاثة مذاهب.

فقال الإمام فى «المعالم»: المجاز أولى لكثرته، ولأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى، وقيل: الإضمار أولى؛ لأن قرينته متصلة، وقيل: بتساويهما، لاحتياج كل منهما إلى ثلاث قرائن، وجزم به فى «المحصول»، وتابعه البيضاوى وعلى هذا فيكون اللفظ مجملاً حتى لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل، ومثل بعضهم المسألة بقوله لعبده الذى أكبر منه سنًا: هذا ابنى وقد سبقت، واعلم أن كلام المصنف يقتضى جريان الخلاف فى تعارض النقل والإضمار، والمعروف أولوية الإضمار؛ لأنه من باب البلاغة، بخلاف النقل ولأن النقل يقتضى النسخ بخلاف الإضمار، ولأن النقل أنكره كثير من المحققين وأجمعوا على الإضمار.

(م): والتخصيص[1] أولى منهما.

(ش): أي من المجاز ومن النقل؛ أما كونه أولى من المجاز؛ فلأن دلالة العام على أفراده بعد التخصيص يحتمل أن تكون حقيقة، ودلالة المجاز على معناه المجازي لا تحتمل ذلك لكونه خلاف الإجماع، والحقيقة راجحة على المجاز، والمحتمل للراجح راجح، فيكون التخصيص راجحًا، كقولنا: العمرة فرض لقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة: ١٩٦]، والأمر للوجوب فيقول المالكي: تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما، لأن استعمال الإتمام في الابتداء مجاز، والتخصيص أولى من المجاز، وأما كونه أولى من النقل، فلأن التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من النقل كما بينا، والخير من الخير خير، لقول المالكي: يلزم الظهار من الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿من نسائهم﴾ [المجادلة: ٢]، فإن قال الشافعي: هو منقول في العرف للحرة، فلا يتناول محل النزاع، ولو لم يكن منقولاً للزم أن يكون مخصصًا بذوات المحارم، فإنهم من نسائهم ولا يلزم فيهن ظهار -: كان للمالكي أن يقول: إذا تعارض النقل والتخصيص، فالتخصيص أولى، وعلم منه أنه أولى من الإضمار؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز مساو للإضمار، والأولى من المساوي أولى، كقول المالكي: الكلب طاهر؛ لقول الله تعالى[2]: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ [المائدة: ٤]، والضمير عام في جميع الجوارح، فيجوز أكل أي موضع فيه؛ عملاً بالظاهر، فيقول الشافعي: يلزمكم جواز ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة، وليس كذلك فيلزم التخصيص، بل هنا إضمار تقديره: كلوا من حلال ما أمسكن، وكون موضع فيه من الحلال محل النزاع.

فللمالكي أن يقول: ما ذكرناه يلزم منه التخصيص وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار والتخصيص أولى.

تنبيه: إنما اقتصر المصنف على هذه الخمسة، أعني: المجاز، والنقل، والاشتراك، والإضمار، والتخصيص؛ لأنها أصل ما يخل بالتفاهم، ثم يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقين، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص.

---

(١) التخصيص هو: قصر الحكم الثابت العام على بعض أفراده فلا يستغرق اللفظ العام كثيرين بل ينحصر على بعض أفراده، كقوله ﷺ: «يغفر للشهيد كل ذنب»، يفيد الاستغراق والشمول لكل ذنب فهو بذلك عام، خصص بباقي الحديث «إلا الدَّيْن».

انظر: المداخل الأصولية.

(٢) في الأصل المخطوط: لقول النبي ﷺ، وهو تحريف وما أثبتناه هو الصواب.

(م): وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة، أو باعتبار ما يكون قطعًا أو ظنًا لا احتمالاً، وبالضد والمجاورة والزيادة والنقصان والسبب للمسبب والكل للبعض والمتعلق للمتعلق بالعكوس وما بالفعل على ما بالقوة.

(ش): المجاز لابد فيه من العلاقة، بينه وبين الحقيقة[(١)] ولا يكفى مجرد الاشتراك فى أمر ما، وإلا لجاز إطلاق كل شيء على ما عداه، ويتصور من وجوه:

أحدها: الاشتراك فى الشكل، كإنسان للصورة المنقوشة على الجدار.

والثانى: الاشتراك فى الصفة، ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن إليها، كإطلاق الأسد على الشجاع بخلاف إطلاقه على الأبخر.

الثالث: باعتبار ما يكون كذا أطلقوا هنا، وهو إنما يكون فيما إذا تحقق المثال إما قطعًا؛ كقوله: ﴿**إنك ميت وإنهم ميتون**﴾ [الزمر: ٣٠]، أو غالبًا كما فى تسمية العصير خمرًا فى قوله تعالى: ﴿**إنى أرانى أعصر خمرًا**﴾ [يوسف: ٣٦]، لأنه فى الغالب يصير خمرًا، ولو قال المصنف: أو غالبًا بدل أو ظنًا لكان أولى، واعلم أن الأصحاب وإن لم يذكروا هذا القيد هنا لكنهم ذكروه فى باب التأويل فى كلامهم مع الحنفية، فى «أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل»[(٢)]، حيث قالوا: آيل للبطلان باعتراض الولى، قال أصحابنا: المآل إلى البطلان هنا ليس قطعًا ولا غالبًا الذى هو شرط فى استعمال هذا النوع، بل إطلاق البطلان باعتبار ما يؤول إليه فى المحل المذكور نادر، وحمل كلام الشارع الخارج مخرج التعميم عليه لا يجوز، فلو قال المصنف بدل قوله: أو ظنا لا احتمالاً، غالبًا لا نادرًا لكان أولى، وشرط الكياالهراس: أن يكون المآل مقطوعًا به،

---

(١) قلت: لا يكفى فى المجاز وجود علاقة بينه وبين الحقيقة، بل لابد من وجود قرينة، تدل عليه، فلا يحمل اللفظ على معناه المجازى إلا إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقى لأنه الأصل فى الاستعمال، والقرينة قد تكون شرعية، أو لغوية، أو عرفية.

(٢) حديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحُها باطلٌ، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولىُّ من لا ولىَّ لهُ». رواه الإمام أحمد فى مسنده (٤٧/٦)، وفى سنن ابن ماجه (٦٠٥/١)، وسنن الدارمى (١٣٧/٢)، ورواه أبو داود فى سننه وحسنه (٤٨١/١). بلفظ: «لا نكاحَ إلا بولىّ وأيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل، فإن لم يكن لها ولىٌّ فالسلطان ولىُّ من لا ولىَّ له». كلهم عن سليمان بن موسى، عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة مرفوعا. قال الشوكانى: وقد أعل بالإرسال وتكلم فيه بعضهم.

انظر: نيل الأوطار (١١٨/٦، ١١٩).

ولايكفى الظن، وإطلاق الجمهور يقتضى أنه لا فرق، فلهذا سوى المصنف بينهما، نعم، لا يكفى الاحتمال المرجوح بالاتفاق وحقه إذ زاد هذا القيد على المصنفين أن يقول بل بنفسه كالحر ليخرج العبد، فإنه لا يطلق عليه حرًا باعتبار ما يؤول إليه.

الرابع: تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى: ﴿**جزاء سيئة سيئة مثلها**﴾ [الشورى: ٤٠] أطلق على الجزاء سيئة مع أنه ليس سيئة.

الخامس: تسمية الشيء باسم ما يجاوره كإطلاق لفظ الراوية على القربة التى هى ظرف الماء، فإن الراوية لغة اسم للجمل الذى يسقى عليه، ثم أطلق على القربة لمجاورتها.

السادس: الزيادة. ومثلوه بقوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شىء**﴾(1) [الشورى: ١١]، فإن الكاف زائدة، والتقدير ليس مثل مثله شىء؛ وإلا لزم المثل وهو محال، ويجوز أن تكون غير زائدة ولا يلزم المحذور؛ لوجوه أحدها: أنه يجوز سلب الشىء عن المعدوم، كما يجوز سلب الكتابة عن زيد وهو معدوم، وثانيها: أن المثل يأتى بمعنى الشبه كالشبه والشبه والمثل الصفة، قال تعالى: ﴿**مثل الجنة التى وعد المتقون**﴾ [الرعد: ٣٥]، [محمد: ١٥]، أى صفتها، والتقدير ليس كصفته شىء، ثالثها: أن يكون لفظ المثل كهو، فى قولهم: مثلك لا يبخل أى: أنت لا تبخل فلا يراد غير ما أضيف غليه، وإليه أشار الشاعر بقوله:

مثلك نعنى به غيرك   يا فردًا بلا مشبه

وهنا ضرب من الكناية التى هى أبلغ من التصريح، لتضمنها إثبات الشىء بدليله، فيكون المعنى ليس كهو شىء.

السابع: النقصان فى اللفظ كقوله تعالى ﴿**واسأل القرية**﴾ [يوسف: ٨٢]، أى: أهل القرية، فإن القرية عبارة عن الأبنية وهى لا تسأل، ويمكن أن يقال: يخلق الله تعالى فيها قدرة على الكلام، ويكون ذلك معجزة لذلك النبى ويبقى اللفظ على حقيقته، قال الشيخ عز الدين فى كتاب المجاز: ليس حذف المضاف من المجاز، لأن المجاز استعمال اللفظ فى غير موضعه، والكلمة المحذوفة ليست كذلك، وإنما التجوز فى أن نسبت إلى

---

(١) أَوْلَى الأقوال بالذكر فى المراد بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شىء﴾، هو أن المراد بذكر المثل المبالغة فى النفى بطريقة الكناية، فإنه إذا نفى عمن يناسبه كان نفيه عنه أولى كقولهم: ملك لا يبخل وغيرك لا يجود، فإن الكناية باب مسلوك عند العرب ومَهْيَعٌ مألوف لهم. قال ابن قتيبة: العرب تقيم المثل مقام النفس فتقول: مثلى لا يقال له هذا، أى أنا لا يقال لى. أ.هـ.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٥٢).

المضاف إليه ما كان منسوبًا إلى المضاف فجعله من مجاز التركيب العقلى لا من اللغوى الإفرادى.

الثامن: إطلاق السبب على المسبب سواء كان السبب فاعليًا كتسمية المطر باسم السماء، أو ماديًا كقولك: سال الوادى، أو صوريًا، كتسمية القدرة باليد، أو غائيًا كتسمية العنب خمرًا.

التاسع: عكسه[١]، كتسمية مرض الشديد بالموت.

العاشر: إطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى: ﴿**يجعلون أصابعهم فى آذانهم**﴾ [البقرة: ١٩]، أى: أناملهم.

الحادى عشر: عكسه[٢]، كقوله للزنجى أسود، مع أن فيه بياض أسنانه.

الثانى عشر: تسمية المتعلق باسم المتعلق، كتسمية المخلوق خلقًا قال الله تعالى: ﴿**هذا خلق الله**﴾[٣].

الثالث عشر: عكسه[٤] كقوله ﷺ: «تحيضى فى علم الله ستًا أو سبعًا»[٥]، والمعنى: تحيضى ستًا أو سبعًا وهو معلوم الله تعالى، وقد أطلق عليه العلم، فقول المصنف: وبالعكوس راجع للثلاثة الأخيرة وقد بيناه.

الرابع عشر: إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة كتسمية الخمر حال كونه فى الدن بالمسكر، وقد يقال: ترجع هذه إلى قوله أولاً: باعتبار ما كان، لكن الظاهر أن ما صنعه المصنف فى حذفها أولى، خلافًا للمختصرين، لأنهم جزموا بأن إطلاق اللفظ باعتبار ما كان، مجاز ثم ترجموا مسألة إطلاق اسم الفاعل باعتبار الماضى وحكوا فيها الخلاف، وهى عين المسألة المذكورة.

---

(١) قوله: «عكسه»، أى إطلاق المسبب على السبب.

(٢) قوله: «عكسه»، أى إطلاق اسم البعض على الكل.

(٣) قلت: فى هذه الآية ومثيلاتها حَذَرٌ، لأنها من باب الإضافة، والمضاف إلى الله تعالى إما: أعيان، وإما معان، فإضافة الأعيان إلى الله للتشريف وهى مخلوقة له، كبيت الله، وناقة الله، بخلاف إضافة المعانى، كعلم الله وقدرته، وعزته، وكلامه، فإن هذا كله من صفاته، لا يمكن أن يكون شىء من ذلك مخلوقًا.

(٤) قوله: «عكسه» أى تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق.

(٥) حديث: «تحيضى فى علم الله ستًا أو سبعًا» أخرجه أبو داود فى سننه (٣/٤٠٠)، النسائى (٩٩/١)، ابن ماجه (٢/٢٠٨)، الإمام أحمد فى المسند (٥/٨)، الحاكم فى المستدرك (٢/٤٧)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخارى، ولم يخرجاه.

(م): وقد يكون في الإسناد خلافًا لقوم.

(ش): المجاز إما أن يكون في مفردات الألفاظ، كإطلاق الأسد على الشجاع، والحمار على البليد ونحوه، وهو ما سبق يسمى اللغوى، وإما أن يكون فى تركيبها، وهو أن يسند الفعل إلى غير من يصدر عنه بضرب من التأويل، كقوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿رب إنهن أضللن كثيرًا من الناس﴾ [إبراهيم: ٣٦]، فإنه استعمل كل واحدة من ألفاظه المفردة فى موضوعه، لكن أسند الزيادة والإضلال إلى الآيات والأصنام[١]، فجعل المجاز فى التركيب، ويسمى: العقلى؛ لأن التجوز فيه نسبة الفعل إلى غير من صدر منه، وهو أمر عقلى لا وضعى، وأنكره السكاكى، ورده إلى اللغوى، فيكون المجاز كله لغويًا وتبعه ابن الحاجب فى أماليه ومختصره الكبير تصريحًا، واستبعده فى الصغير لكن اختلفا فيما هو، ويتلخص فى «أنبت الربيع البقل» أربعة أقوال:

أحدها: أن المجاز فى: «أنبت»، وهو المسبب العادى، وإن كان وضعه للسبب الحقيقى، وهو رأى ابن الحاجب. فالمجاز عنده فى الأفراد.

الثانى: أنه فى الربيع فإنه تصور بصورة فاعل حقيقى فأسند إليه ما يسند إلى الفاعل الحقيقى وهو رأى السكاكى إنه من الاستعارة بالكناية.

الثالث: إنه فى الإسناد وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بإزاء تأليف معنوى وهذه وضعت لملابسة الفاعلية، فإذا استعملت لملابسة الظرفية أو نحوها؛ كانت مجازًا، وذلك نحو: صام نهاره وقام ليله، وهو رأى عبد القاهر[٢].

الرابع: إنه تمثيل؛ فلا مجاز فيه فى الإسناد ولا فى الإفراد بل هو كلام أورد ليتصور معناه، فينتقل الذهن منه إلى إثبات الله ليصدق فيه، وهو اختيار الإمام فخر الدين فى «نهاية الإيجاز»، قال القاضى عضد الدين: والحق أنها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن، والنظر إلى قصد المتكلم.

(م): وفى الأفعال والحروف وفاقًا لابن عبد السلام والنقشوانى؛ ومنع الإمام

---

(١) كلمة «الأصنام» ساقطة من المخطوطة بالأصل، وأثبتناها ليستقيم المعنى.

(٢) هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى، النحوى، الشافعى، الإمام المشهور فى البلاغة، والبيان، واضع أصول البلاغة من أهل جرجان بين طبرستان وخراسان. أخذ عن أبى الحسين بن عبد الوارث الفارسى ابن أخت أبى على الفارسى، ولم يأخذ عن غيره. من مصنفاته: دلائل الإعجاز، أسرار البلاغة، إعجاز القرآن، وغيرها. توفى سنة ٤٧١هـ.
انظر: طبقات الشافعية (١٤٩/٥)، شذرات الذهب (٢٤٠/٣)، بغية الوعاة (١٠٦/٢).

الحرف مطلقًا، والفعل والمشتق إلا بالتبع.

(ش): قال الشيخ عز الدين في كتاب «المجاز»: وقد تجوزت العرب في الأسماء والأفعال والحروف؛ فمن التجوز في الأسماء: التعبير بالأسد عن الشجاع، وبالبحر عن الجواد وهو كثير، وأما الحروف فقد تجوزوا ببعضها، كهل، تجوزوا بها عن الأمر نحو: ﴿**فهل أنتم مسلمون**﴾ [هود: ١٤، الأنبياء: ١٠٨]، أي: فأسلموا، أو النفي نحو: ﴿**فهل ترى لهم من باقية**﴾ [الحاقة: ٨]، أي: ما ترى، أو التقدير؛ نحو: ﴿**هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم**﴾[1] [الروم: ٢٨]، وعد حروفًا كثيرة، وأما الأفعال فقد تجوزوا بالماضي عن المستقبل تشبيهًا له في التحقيق؛ كقوله تعالى: ﴿**ونادى أصحاب الجنة**﴾ [الأعراف: ٤٤]، ﴿**ونادى أصحاب الأعراف**﴾ [الأعراف: ٤٨]، ﴿**ونادى أصحاب النار**﴾ [الأعراف: ٥٠]، وعكسه: ﴿**واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان**﴾ [البقرة: ١٠٢]، أي: تلته، وبلفظ الخبر عن الأمر نحو: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن**﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وعكسه؛ نحو: ﴿**من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدًا**﴾ [مريم: ٧٥]، وأكثر من ذلك، وكذلك قال النقشواني، في رده على الإمام في منعه الدخول في الحروف؛ لأن للحرف مسمى في الجملة، وقد استعمل في موضوعه، فيكون حقيقة، فإذا استعمل في غيره لعلاقة كان مجازًا، ومثلوا بقوله تعالى: ﴿**لأصلبنكم في جذوع النخل**﴾ [طه: ٧١] فإن حقيقة في: الظرفية، وهنا استعملت لغيرها، وقال الإمام في «المحصول»: لا يدخل في الحرف؛ أي: بالأصالة، لأن مفهومه غير مستقل بنفسه، فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه؛ كان حقيقة، وإلا فهو مجاز في التركيب، عقلي لا لغوي، وأما الأفعال والمشتقات فقال الإمام: لا يدخلها المجاز بالذات؛ لأنهما: يتبعان أصولهما، وأصل كل منهما المصدر؛ لكون الأفعال مشتقة من المصادر على الصحيح، والأفعال أصل للصفات المشتقة منها، فتكون المصادر أصلاً لها أيضًا، وإذا كان كذلك فيمتنع دخول المجاز فيها إلا بعد دخوله في المصادر التي في ضمنها فإن كان المصدر حقيقة كانا كذلك وإلا فلا، والحاصل إنه لا يدخل فيهما المجاز إلا بواسطة دخوله في المصدر، ومثله قول البيانيين في الاستعارة التبعية: تكون في الأفعال والصفات المشتقة والحروف، وأنها لا تحتمل الاستعارة بأنفسها، وإنما المحتمل للاستعارة في الأفعال والصفات مصادرها، وفي الحروف: متعلقات معانيها فتقع الاستعارة في المصدر، ثم يسرى إلى الحروف، فلا يستعار الفعل إلا بعد استعارة مقصودة فلا تقول نطقت الحال بكذا، بدل دلت، إلا بعد تقدير استعارة نطق الناطق لدلالة الحال،

---

(١) في المخطوطة «هل من شركاء»، وهو تحريف، وما أثبتناه هو الصحيح.

وإذا أريد استعارة «لعل» لغير معناها؛ قدرت الاستعارة فى معنى الترجى، استعملت هناك «لعل»، وإذا أريد استعارة «لام العرض»؛ قدرت الاستعارة فى معنى العرض، ثم استعملت لام العرض هناك، وقد ضعف شراح المحصول كلام الإمام فى الفعل، فإنه كثيرًا ما يستعمل فى المستقبل مجازًا، وكذا صيغة المستقبل فى الماضى مع عدم دخول المجاز فى المصدر، الذى هو فى ضمن الفعل الماضى أو المستقبل، وأما فى المشتق؛ فلأن اسم الفاعل قد يستعمل فى المفعول مجازًا، وعكسه مع عدم دخول المجاز فى المصدر، وأيضًا فقد يطلق الضارب على من صدر منه الضرب، وعلى من سيصدر منه فى المستقبل بطريق المجاز مع عدم دخول المجاز فى الضرب الذى هو مصدره، إذا علمت هذا فقول المصنف؛ «ومنع الإمام الحرف مطلقًا» مراده بالنسبة إلى مجاز الأفراد، وإلا فقد سبق أنه يجوز دخول المجاز فيه بالانضمام، لكنه جعله من باب مجاز التركيب لا الإفراد الذى هو بحث الأصولى.

(م): ولا يكون فى الأعلام خلافًا للغزالى فى ملامح الصفة.

(ش): لا يدخل المجاز فى الأعلام لا بالذات ولا بالواسطة، لأنها وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض، ولأنها لا تنقل لعلاقة، وشرط المجاز العلاقة، فإن استعمال العلم فى مسماه إنما هو وضع مستقل له لا بالنقل للعلاقة، وسواء سبق بوضعه لمسمي آخر، وهو الذى يسميه النحويون: علمًا منقولاً، أو لم يسبق، وهو الذى يسمونه: مرتجلاً، كغطفان.

كذا قاله الإمام والبيضاوى، وفصل الغزالى، فقال: يدخل فى الأعلام الموضوعة للصفة كالأسود والحارث، دون الأعلام التى لم توضع إلا للفرق بين الذوات كزيد وعمرو، وهو حسن. وقال بعض شارحى «المحصول»: إنما قال الغزالى ذلك بناء على رأيه فى عدم العلاقة فى المجاز، فإن المجاز عنده: ما استعملته العرب فى غير موضوعه وفيه نظر، لأنه لو قال ذلك بناء على عدم اعتبار العلاقة، لم يفصل بين زيد والحارث، بل جعل الكل مجازًا؛ إذ يصدق على كل منهما أنه استعملته العرب فى غير موضوعه، واعلم أن المصنف لم يحك قولاً بالتجوز فى الأعلام مطلقًا، وقد حكاه الأبيارى، فتجتمع ثلاثة مذاهب، ووجهه بأنك تقول: قرأت سيبويه، وأنت تريد «الكتاب» فقد تجوز بإطلاق اسم صاحب الكتاب عليه ثم ضعفه، فإن سيبويه باق على الدلالة على الرجل، وإنما جاء التجوز من جهة حذف الكتاب لا من جهة إطلاق لفظ صاحب الكتاب عليه، وقال ابن يعيش[1] فى شرح «المفصل»: قال النحويون: العلم ما يجوز تبديله وتغييره ولا يلزم من

---

(١) هو: أبو البقاء يعيش بن على بن يعيش بن أبى السرايا محمد بن على موفق الدين الأسدى،=

ذلك تغيير اللغة، فإن لك أن تنقل اسم ولدك من خالد إلى جعفر، ومن بكر إلى محمد، وليس كذلك اسم الجنس؛ فإنك لو سميت الرجل فرسًا أو الفرس رجلاً؛ كان تغييرًا للغة، إنما أتى بالأعلام للاختصار وترك التطويل بتعداد الصفات.

(م): ويعرف بتبادر غيره، لولا القرينة وصحة النفي وعدم وجوب الاطراد، وجمعه على خلاف جمع الحقيقة، وبالتزام تقييده وتوقفه على المسمى الآخر والإطلاق على المستحيل.

(ش): يعرف المجاز بوجوه:

أولها: وهو الأقوى، ولهذا صدر به أن يتبادر غيره إلى الفهم، لولا القرينة، والحقيقة بالعكس، وأورد عليه المجاز الراجح، وأجيب بأنه نادر، فلا يقدح؛ إذ الغالب أن المتبادر إنما هو الحقيقة.

ثانيها: صحة النفي، كقولك للبليد: ليس بحمار، وللجد: ليس بأب، وصحة النفي دليل على أنه مجاز فيه، وعكسه الحقيقة، وزاد بعضهم: فى نفس الأمر؛ ليحترز عن نفس الظان؛ فإنه لا يدل عليه واختار صاحب «البديع»: أن صحة النفى حكم من أحكام المجاز لا يعرف له معنى إنه حكم ثابت فى الواقع، إذ علم أنه مجاز بطريقة، علم صحة نفيه، لأن كونه مستلزم للدور.

ثالثها: أنه لا يجب فيه الاطراد، فإنه يستعمل لوجود معنى فى محل، ولا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما يقول: ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢]؛ لأنه سؤال لأهلها، فلا تقول: اسأل البساط وإن وجد فيه ذلك، قال ابن الحاجب: وهو لا ينعكس؛ أى: ليس الاطراد دليل الحقيقة، فإن المجاز قد يطرد، كالأسد للشجاع، وجوابه: إنه اطرد لكنه لا يجب، ومن هنا حسن زيادة المصنف الوجوب عليه.

رابعها: جمعه على صيغة مخالفة كمسمى آخر هو فيه حقيقة، كالأمر؛ فإنه بمعنى القول، يجمع على أوامر، وبمعنى الفعل، على أمور، ونوزع فى هذا المثال.

خامسها: التزام تقييده، فلا يستعمل فى ذلك المعنى عند الإطلاق كجناح الذل ونار

=من كبار العلماء بالعربية، موصلى الأصل، ولد بحلب سنة ٥٥٣هـ، قرأ النحو على أبى السخاء فتيان الحلبى، وأبى العباس المغربى النيروزى، وسمع الحديث على أبى الفضل عبد الله بن أحمد الخطيب الطوسى بالموصل، وعلى عبد الله بن سويد التكريتى وغيرهم، حدث وتصدر للإقراء بحلب إلى أن توفى سنة ٦٤٣هـ. من مصنفاته: شرح المفصل للزمخشرى، شرح التصريف الملوكى لابن جنى.

انظر: وفيات الأعيان (٤٦/٧) وما بعدها، شذرات الذهب (٢٢٨/٥).

الحرب، فإن الجناح والنار قد تستعمل فى معانيهما الحقيقة بدون قيد، ومتى استعملوها فى الذل والحرب، قيدوهما، فدل على كونه مجازًا فيه، وإنما قال: بالتزام تقييده، ولم يقل: بتقييده؛ احترازًا عن الحقيقة فى اللفظ المشترك، فإنه قد يقيد أيضًا، كما يقال فى العين: رأيت عينًا جارية، لكن لا على طريق الالتزام.

سادسها: توقف استعمالها على المسمى الآخر، سواء كان ذلك ملفوظًا به، كقوله تعالى: ﴿**ومكروا ومكر الله**﴾[1] [آل عمران: ٥٤]، فلا يقال: مكر الله ابتداء أو مقدرًا، كقوله تعالى: ﴿**قل الله أسرع مكرًا**﴾ [يونس: ٢١]، ولم يتقدم لمكرهم ذكر فى اللفظ، لكنه مذكور معنى. الإطلاق على المستحيل، فإن الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازًا، كقوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾ وأورد بأن المجاز العقلى كذلك مع أنه حقيقة لغوية، وأجيب بأن المراد ما يقع تعليقه به بالبديهة، والذى فى المجاز العقلى امتناعه نظرًا.

(م): والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز وتوقف الآمدى.

(ش): يشترط أن يكون بين المفهوم الحقيقى والمجازى علامة معتبرة، وإلا جاز استعمال كل لفظ فى كل معنى وهو باطل، ضرورة، إذا علمت هذا، فجنس العلاقة يشترط بالإجماع لما ذكرنا، وشخصها غير مشترط بالإجماع، فلا يقال: لا يطلق الأسد على الشجاع إلا بنقل عن العرب، ومحل الخلاف إنما هو فى النوع، هل يكفى بالعلاقة إلى نظر العرب إليها، كإطلاقهم السبب على المسبب، ويزيد عليه كالمسبب على السبب أو لا يتعدى علاقة السبب إلى علاقة أخرى، وإن ساوتها، ما لم تفعل العرب ذلك؛ فاختار المصنف الثانى تبعًا للرازى والبيضاوى، وإلا لجاز التجوز بالأسد عن الأبخر لوجود شبه، إما واختار ابن الحاجب الأولى، وتوقف الآمدى للتعارض.

(م): مسألة: المعرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم.

---

(١) قلت: ولا يجوز أن يشتق لله منه اسم، فلا يقال الماكر، وأما تسميته مكرًا، فقيل: من باب المقابلة نحو ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ونحو ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾. وقيل: إنه على بابه لأن معناه إظهار أمر وإخفاء خلافه ليتوصل به إلى مراده، وهو قسمين: محمود ومذموم، فالقبيح إيصاله إلى من لا يستحقه.

وأما الحسن فإيصاله إلى من يستحقه عقوبة له. فالأول وهو المحمود منه نسبته إلى الله لا نقص فيها، وأما الثانى: وهو المذموم فلا ينسب إلى الله، فمن المحمود مكرُهُ سبحانه بأهل المكر مقابلة لهم بفعلهم وجزاءً لهم من جنس عملهم، والله إنما يفعل من ذلك ما يحمد عليه عدلاً وحكمة. انتهى بتصرف من الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص١٨٢).

(ش): عقب المجاز بهذه المسألة؛ لأنها تشبهه فى أن كلا منهما ليس من الموضوعات الحقيقة للغة العرب، وخرج بقوله: غير علم، الأعلام كـإبراهيم وإسماعيل، وخرج بالأخير الحقيقة؛ فإنها استعمال فيما وضع له فى لغتهم، وكذلك المجاز، وقد يقال: لا حاجة لقوله: غير علم؛ فإن الأعلام ليست معربة، بل هى معربة قطعًا، وإنما خرجت عن محل الخلاف؛ لوقوعها فى القرآن؛ لأجل إجماع النحويين على أن إبراهيم ونحوه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة، ولو كان من قبل توافق اللغتين لكان منصرفًا، نظرًا إلى الوضع العربى، قال أبو منصور الجواليقى(١): وكل أسماء الأنبياء أعجمية، إلا أربعة: آدم وصالح وشعيب ومحمد ﷺ.

(م): **وليس فى القرآن؛ وفاقًا للشافعى ﷺ وابن جرير.**

(ش): ما نقله عن الشافعى ذكره فى «الرسالة» وبالغ فى الإنكار على من أثبته، ونصره القاضى فى «التقريب»، وابن جرير الطبرى(٢) فى تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إنا أنزلناه قرآنا عربيا**﴾ [يوسف: ٢] سماه عربيًا؛ لكونه دالاً على المعانى المخصوصة بوضع العرب، فدل على أنه ليس فيه شىء من غير لسان العرب، وعزاه ابن الحاجب للأكثرين ثم خالفهم وتمسك بالمشكاة؛ فإنها هندية، والإستبرق، وسجيل فارسية، والقسطاس رومية، والجمهور يردونه إلى أنه مما اتفق عليه اللغات، وعلم من كلام المصنف أنه فى اللغة بلا خلاف، وإنما فى اشتمال القرآن عليه، وقال ابن دقيق العيد: الخلاف فى مثبتى الحقيقة الشرعية، فمن أثبتها وجعلها مجازات لغوية، لا يلزم من قوله أن يكون القرآن غير عربى.

---

(١) هو: موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن البغدادى، المعروف بابن الجواليقى، أبو منصور، أديب لغوى، مشارك فى بعض العلوم، ولد ببغداد سنة ٤٦٦هـ، سمع الحديث من أبى القاسم اليسرى، وأبى طاهر بن أبى الصقر، وقرأ الأدب على الخطيب التبريزى، ودرس العربية بالمدرسة النظامية، وقربه المقتفى لأمر الله العباسى، فاختص بإمامته فى الصلوات، وكان المقتفى يقرأ عليه شيئًا من الكتب وانتفع به، وأخذ عنه ابن الجوزى، توفى سنة ٥٤٠هـ. من مصنفاته: تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة، شرح أدب الكاتب.

انظر: شذرات الذهب (١٢٧/٤)، معجم الأدباء (٢٠٥/١٩: ٢٠٧)، معجم المؤلفين (٥٣/١٣، ٥٤).

(٢) هو: محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبرى، الإمام الجليل والمجتهد المطلق. توفى سنة ٣١٠هـ، من مصنفاته: كتاب التفسير، والتاريخ، واختلاف العلماء، والتبصير فى أصول الدين، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (١٩١/٤) طبقات الشافعية للسبكى (١٢٠/٣).

فائدة: ذكر ابن جني وغيره من النحاة أنه متى خلا اسم رباعي الأصول أو خماسيها عن بعض حروف الذلاقة الستة، وهي المجموعة في قولك: فر من لب، فهو أعجمي.

(م): مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو حقيقة ومجاز باعتبارين، والأمران منتفيان قبل الاستعمال.

(ش): الغرض بهذا التقسيم إثبات الواسطة بين الحقيقة والمجاز، وحاصله: أن اللفظ الواحد ينقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما هو حقيقة فقط، وهو المستعمل في موضوعه، كالأسد في الحيوان المخصوص.

والثاني: ما هو مجاز فقط، وهو المستعمل لا في موضوعه، كالأسد على الرجل الشجاع.

والثالث: ما هو حقيقة ومجاز باعتبارين، إما بمعنيين مختلفين فهو كثير، ومن ألفاظ العام المخصوص، على قول من يقول: هو حقيقة باعتبار دلالته على ما بقي، مجاز باعتبار سلب دلالته على ما أخرج، وإنما بمعنى واحد، فإن كان بحسب وضع واحد فمحال، لامتناع اجتماع الإثبات والنفي من جهة واحدة، وإن كان بحسب وضعين، كلغوي وعرفي مثلاً فجائز كالدابة إلى الحمار، فإنها حقيقة بالنسبة إلى الوضع الأول، مجاز بحسب الوضع العرفي، ومن هذا يعلم أن الحقيقة قد تصير مجازًا وبالعكس، وحكى صاحب «المعتمد» الاتفاق على جوازه، قال: واختلفوا في وقوعه، قال: والذين أجازوا انتقال الاسم عن موضعه في اللغة بالعرف، إنما أجازوا ذلك ما لم يكن الاسم اللغوي، ما لم يتعلق به حكم شرعي، فإن تعلق به لم يجز نقله عن موضوعه إلى معنى آخر قطعًا لأمر يرجع إلى المتكلمين.

رابعها: ما لا يكون حقيقة ولا مجاز، فمنه اللفظ في أول وضعه قبل استعماله فيما وضع له، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز، لأن الاستعمال شرط في كل من الحقيقة والمجاز على ما سبق في تعريفها، فحيث انتفى الاستعمال انتفيا، كذلك أطلق أبو الحسين وتابعه الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم، وتابعهم المصنف، ويجب أن يكون مرادهم ليس بمجاز فيما وضع له، أما في غيره فلا يمتنع أن يكون مجازًا فيه؛ إذ الاستعمال لمناسبة بينه وبين الموضوع الأول قبل الاستعمال فيه ممكن، وقد جرى على ذلك الصفي الهندي، وذكر في «المنهاج» في أمثلة هذا القسم الأعلام، وإنما لم يذكره المصنف؛ لأن كلامه فيما سبق يقتضي أنها حقيقة، وكذا اقتصر ابن الحاجب على اللفظ قبل

الاستعمال، وقد يقال: التقسيم ناقص، وبقى عليه اجتماعهما فى الإرادة على قولنا: يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(م): ثم هو محمول على عرف المخاطب، ففى الشرع الشرعى؛ لأنه عرفه، ثم العرف العام ثم اللغوى، وقال الغزالى والآمدى فى الإثبات الشرعى، وفى النفى الغزالى، والآمدى اللغوى.

(ش): هذه المسألة فى تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية، والضابط أنه يحمل على عرف المخاطب أبدًا، فإن كان المخاطب هو الشارع، حمل على المعنى الشرعى لا اللغوى؛ لأنه عليه، الصلاة والسلام، بعث لبيان الشريعة لا اللغة؛ إذا هو وغيره فيها سواء، ولأن الشرع طارىء على اللغة وناسخ لها، فالحمل على الناسخ أولى، وبهذا ضعفوا قول من حمل الوضوء من أكل لحم الجزور، ونحوه على التنظيف بغسل اليد، فإن تعذر حمل على العرف لأنه المتبادر إلى الفهم، وهذا إذا كثر استعمال الشرعى والعرفى إلى حد يسبق إلى الذهن أحدهما دون اللغوى، فأما إذا لم يفهم أحدهما إلا بقرينة، صار مشتركًا بين المفهومين، ثم بعدهما يحمل على المفهوم اللغوى الحقيقى، ومن أمثلته قوله ﷺ: «من دعى إلى وليمة فليجب، فإن كان مفطرًا فليأكل، وإن كان صائمًا فليصل»[(١)]، قال ابن حبان[(٢)] فى صحيحه: أى، فليدع[(٣)]، ثم المجازى صيانة للكلام، هذا ما ذكره الأصوليون، ويخالفه قول الفقهاء: ما ليس له ضابط فى الشرع ولا اللغة يرجع فيه إلى العرف[(٤)]؛ فإنه يقتضى تأخير العرف عن اللغة، وجمع بعضهم بينهما، فحمل كلام الأصوليين فى اللفظ الصادر من كلام الفقهاء فى الصادر من غيره، وفيه نظر؛ فإن الفقهاء يستعملون هذه العبارة فى لفظ الشارع أيضًا، كالقبض فى البيع وغيره، وكان الباجى يجمع بينهما، بأن مراد الأصوليين ما إذا تعارض معناه فى اللغة والعرف، فيقدم

---

(١) الحديث رواه مسلم فى صحيحه (١٠٥٤/٢) عن أبى هريرة، رضى الله عنه، ورواه أبو داود، والترمذى وحسنه (١٤١/٣) وبذل المجهود (٦٧/١٦) عن ابن عمر، رضى الله عنه، وروى البخارى (٣١/٧)، ومالك فى الموطأ (٥٤٦/٢)، الشطر الأول منه عن ابن عمر، رضى الله عنه.

(٢) هو: محمد بن حبان بن أحمد، أبو حاتم البستى التميمى، قال الحاكم: كان من أوعية العلم فى الفقه واللغة والحديث والوعظ، من مصنفاته: المسند الصحيح، الجرح والتعديل، والثقات وغيرها. توفى سنة ٣٥٤هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٣١/٣)، شذرات الذهب (١٦/٣).

(٣) هذا الحديث فيه مثال: يبين الحقيقة اللغوية، لأن الصلاة فى اللغة معناها الدعاء.

(٤) ترتيب الفقهاء هذا، أولى من ترتيب غيرهم.

العرف، ومراد الفقهاء: إذا لم يعرف حده فى اللغة، فإنا نرجع فيه إلى العرف؛ ولهذا قالوا: كل ما ليس له حد فى اللغة، ولم يقولوا: ليس له معنى، وحكى الآمدى فى تعارض الحقيقة الشرعية مذاهب:

أحدها: ما ذكره المصنف وصححه ابن الحاجب: تقديم الشرعى؛ لأن غرض الشارع تعريف المعانى الشرعية لا اللغوية.

والثاني: مجمل؛ لصلاحيته لكل منهما.

والثالث: قال الغزالى ما ورد فى صيغ الأمر والإثبات يحمل على المسمى الشرعى كقوله ﷺ: «إنى إذن أصوم»[1]، حتى يستدل به على صحة النفل بنية من النهار، وما ورد فى النفى مجمل، كالنهى عن صوم يوم النحر؛ فإنه لو حمل على الشرعى دلت على صحته؛ لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه، بخلاف ما إذا حمل على اللغوى، قال الآمدى: والمختار أنه إن ورد فى الإثبات حمل على الشرعى؛ لأنه عرفه، وإن ورد فى النهى حمل على اللغوى؛ للاستحالة المتقدمة، والصحيح الأول، ويعضده حمل نحو قوله ﷺ: «دعى الصلاة أيام أقرائك»[2]، على المعنى الشرعى بالاتفاق مع أنه فى معنى النهى.

(م): وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة أقوال ثالثها المختار: مجمل.

(ش): صورة هذه المسألة: أن يغلب الاستعمال المجازى على الاستعمال الحقيقى كما فى الدابة؛ فإنه فى اللغة لكل ما يدب، ثم نقل فى العرف إلى الحمار، وكثر حتى صار حقيقة عرفية، وصار الوضع الأول مجازًا بالنسبة إلى العرف؛ لقلة استعماله فيه، وفيها مذاهب: **إحداها:** تقديم الحقيقة؛ تمسكا بالأصل، وهو قول أبى حنيفة.

والثانى: المجاز؛ لغلبته، وهو قول أبى يوسف، واختاره القرافى؛ لأن الظهور هو المكلف به.

والثالث: يحصل التعارض؛ لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه، فإن قوة الحقيقة قد عارضها كثرة الاستعمال المجازى، فيتعادلان ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية، وهذا ما اختاره البيضاوى، وتابعه المصنف، قال الهندى: وعزى ذلك إلى

---

(١) الحديث بلفظ: «إنى إذًا صائم» و«إذن لصائم» بصحيح مسلم (٨٠٩)، ومسند الإمام أحمد (٢٠٧/٦)، السنن الكبرى للبيهقى (٢٠٣/٤)، فتح البارى (١٤١/٤)، الإتحافات السنية (٣٠٢/٤)، (٤٢٣/٧)، وتهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر.

(٢) حديث «دعى الصلاة أيام أقرائك» بتفسير القرطبى (١٠/٢)، وتلخيص الحبير لابن حجر (١٧٠/١)، تفسير ابن كثير (٣٩٧/١)، والكاف الشاف فى تخريج أحاديث الكشاف (١٩)، وشرح السنة للبغوى (٢٠٧/٩)، وسنن الدارقطنى (٢١٢/١).

الشافعي، والخلاف محله إذا كانت الحقيقة غير مهجورة؛ كما لو قال: لأشربن من ماء هذا النهر، فهو حقيقة في الكرع بفيه، وإذا اغترف بإناء وشرب فمجاز، والحقيقة قد تراد؛ لأن كثيرًا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه. أما إذا كانت الحقيقة مهجورة لا تراد في العرف، فلا خلاف بين أبي حنفية وأبي يوسف في تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، وهما متقدمان على الحقيقة اللغوية، وقال الرافعي في «كتاب الإيمان»: المجاز المتعارف يقدم على الحقيقة البعيدة، كما لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة، فإن اليمين تحمل على الأكل من ثمرها دون الورق والغصون، بخلاف ما لو حلف: لا يأكل من هذه الشاة؛ فإن اليمين تحمل على لحمها ولبنها ولحم ولدها؛ لأن الحقيقة متعارفة.

(م): وثبوت حكم يمكن كونه مرادًا من خطاب، لكن مجازًا لا يدل على أنه المراد منه، بل يبقى الخطاب على حقيقته، خلافًا للكرخي.

(ش): هذه من مسائل «المحصول»، وصورتها أن الخطاب الذي له حقيقة ومجاز، وموجب المجاز ثابت في بعض الصور بدليل هل يقتضي إرادة المجاز من ذلك الخطاب، ويلزم منه أن لا يحمل على الحقيقة، وإلا يلزم باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، أو لا يقتضي ذلك. مثاله: لفظ الملامسة حقيقة في اللمس مجاز في الوقاع، وقد ثبت موجب المجاز من الآية لانعقاد الإجماع على جواز التيمم للمجامع، فهل يدل على أن المراد بالملامسة فيها الجماع؟ حتى لا يصح الاستدلال بها على أن اللمس باليد المختلف فيه كذلك، فذهب الكرخي من الحنفية، والبصري من المعتزلة إلى أنه يدل، وذهب القاضي عبد الجبار وتابعه في «المحصول» إلى أنه لا يدل، وحاصل الخلاف أن ثبوت موجب المجاز في صورة بدليل يمنع إجراء الخطاب على حقيقته على رأي، ولا يمنع منه على آخر، وهو الصحيح؛ لأن المقتضي لإرادة الحقيقة من هذا اللفظ فأعم ولا معارض له، فلا يجوز صرفه عنه بمجرد ما ذكر، وتوسط الشيخ علاء الدين بن النفيس[1] في كتابه المسمى بالإيضاح، فقال: مثل هذا وإن لم يدل على ذلك، فهو يفيد رجحانًا باعتبار ذلك المجاز، فكذلك يكون في مسألتنا، وهو حينما يقتضي حمل اللفظ على أحد مجازاته

---

(١) هو: علي بن أبي الحزم القرشي، الدمشقي المصري، الشافعي، المعروف بابن النفيس، علاء الدين، طبيب مشارك في الفقه والأصول والحديث والعربية، والمنطق والسيرة، وغيرها، كان يملي تصانيفه من حفظه، توفي سنة ٦٨٧هـ بمصر. من مصنفاته: الشامل في الطب، الرسالة الكاملية في السيرة النبوية، وغيرها.

انظر: البداية والنهاية (٣١٣/١٣)، شذرات الذهب (٤٠١/٥)، الأعلام (٢٧٠/٤، ٢٧١).

موجبًا لاعتبار ذلك المجاز. إذا علمت هذا فاعلم أن المسألة مفرعة على امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما صرح به الأصفهانى وهو ظاهر؛ فإن المجوز لذلك يحمله عليهما، ويجعل ذلك الدليل قرينة إرادة المجاز، وحينئذ فكان حق المصنف التنبيه على ذلك، وإلا لناقض اختياره فيما سبق، ثم إنه ليس من عادته التفريع على الضعيف عنده.

(م): مسألة: الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادًا منه لازم المعنى، فهو حقيقة.

(ش): قسمه البيانيون إلى صريح وكناية(١) وتعريض، وزعم كثير منهم أن الكناية حقيقة، وتابعهم الشيخ عز الدين فى «كتاب المجاز»، فقال: الظاهر أن الكناية ليست من المجاز؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد بها الدلالة على غيره كدليل الخطاب فى مثل: ﴿**ولا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣]، ومثله نهيه عن التضحية بالعوراء والعرجاء، وصاحب «التلخيص» قال: ليست بحقيقة ولا مجاز، وأما المصنف فتابع والده فى انقسامها إلى حقيقة ومجاز؛ فإنك إذا قلت: زيد كثير الرماد، فإن أردت معناه ليستفاد منه الكرم، بإن كثرة الرماد والطبخ لازم له غالبًا، فهذا حقيقة؛ لأنك استعملت لفظها فيما وضع له، والحقيقة كذلك سواء كان الوضع مقصودًا لذاته أم لغيره، وإن لم ترد المعنى وإنما عبرت بالملزوم وأردت اللازم كما إذا استعملت كثرة الرماد وأردت الكرم، فهو مجاز لاستعماله فى غير ما وضع له، وحاصله أن الحقيقة فيها أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له، والمجاز فيها أن يريد به غير موضوعه استعمالاً وإفادة، أو نقول: تارة يراد به المعنى الحقيقى ليدل على المعنى المجازى، فيكون حقيقة، وتارة يراد به المعنى المجازى لدلالة المعنى الحقيقى الذى هو موضوع اللفظ عليه فيكون من أقسام المجاز.

(م): والتعريض: لفظ استعمل فى معناه ليلوح به غيره، فهو حقيقة أيضًا.

(ش): التعريض إنما يراد به استعماله فِى المعنى الحقيقى؛ لكى يلوح به إلى غرض آخر هو المقصود، سمى تعريضًا؛ لأن المعنى باعتباره يفهم من عرض اللفظ، أى: من جانبه، فهو يشبه الكناية(٢) إذا قصد بها الحقيقة، وهو أخص من الحقيقة؛ لأنها مرادة من حيث

---

(١) الصريح: هو ما انكشف المراد منه فى نفسه، والكناية: اسم لما استقر فيه مراد المتكلم من حيث اللفظ، ومثاله قول المطلق بلفظ صريح «أنت طالق»، وبالكناية «ارجعى إلى أهلك» والكناية يفتقر إلى نية، والصريح لا يفتقر إلى نية.

(٢) التعريض: ضد التصريح، واصطلاحًا ما يصلح للدلالة على مقصوده، وعلى غير مقصوده إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله من عرض الشىء وهو جانبه كأنه يحوم حوله، ولا يظهره، ومنه قوله تعالى: ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء﴾. والفرق بينه وبين الكناية: أن الكناية: هى ذكر الشىء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد، كثير=

هي هي، ولا يدخله مجاز بخلاف الكناية إذا قصد بها الحقيقة كقول الخليل ﷺ: ﴿**بل فعله كبيرهم هذا**﴾ [الأنبياء: ٦٣]، أي أن كبير الأصنام غضب أن تعبد هذه الأصنام الصغار فكسرها، فكذلك يغضب الله لعباده من دونه، فهذا اللفظ ظاهر الاستعمال في معناه، ولكن لوح السامع منه غيره.

فائدة: ذكرت في كتاب «البرهان في علوم القرآن» أقسام الكناية الواقعة في القرآن إلى عشرة أقسام، أحريها: أن يعمد إلى جملة ورد معناها على خلاف الظاهر، فيأخذ الخلاصة منها من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة أو المجاز، فتعبر بها عن مقصودك، وهذه الكناية استنبطها الزمخشري وخرج عليها قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ [طه: ٥]؛ فإنه كناية عن الملك؛ لأن الاستقرار على السرير لا يحصل إلا مع الملك، فجعلوه كناية عنه[1]، وكقوله تعالى: ﴿**والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة**﴾ [الزمر: ٦٧]، إنه كناية عن عظمته وجلاله[2] من غير ذهاب بالقبض واليمين إلى جهتين حقيقة ومجاز، وقد اعترض الإمام فخر الدين على الملك، بأنها تفتح باب تأويلات الباطنية: فلهم أن يقولوا المراد من قوله: ﴿**فاخلع نعليك**﴾ [طه: ١٢]، الاستغراق في الخدمة من غير الذهاب إلى نعل وخلعه، وكذا نظائره، وهذا مردود؛ لأن هذه الكناية إنما يصار إليها

=الرماد، والتعريض أن تذكر كلامًا يحتمل مقصودك، ويحتمل غير مقصودك إلا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك.

انظر: المعجم الوسيط (٦١٦/٢)، التفسير الكبير (٤٣٠/٦)، البحر المحيط (٢٥١/٢).

(١) قلت: مذهب الزمخشري ومن نحى نحوه، معلوم الفساد والبطلان مخالف لما كان عليه سلف الأمة ولما عليه أهل السنة، وأول من عرفت عنه هذه البدعة: بعض الجهمية والمعتزلة.
انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص٢١٨) وما بعدها، شرح أصول العقيدة الإسلامية لعلي بن أبي العز الأذرعي (ص١١٣).

(٢) قلت: وهذا أيضًا باطل ببطلان كلامهم في الاستواء، فالاستواء، واليمين، والقبضة كلها ثابتة على الحقيقة ليس على المجاز، ولا على الكناية، والذي يمنع ذلك وجوه كثيرة أهمها: الاطراد والتنوع، ألا ترى إلى قوله: ﴿خلقت بيدي﴾ وقوله: ﴿يداه مبسوطتان﴾، وقوله: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ فلو كان مجازًا أو كناية في القدرة والنعمة، أو العظمة والجلال لم يستعمل منه لفظ يمين، وقوله في الحديث: «المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين» فلا يقال هذا يدُ النعمة والقدرة، وقوله: «يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى، ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك» فهنا هز وقبض وذكر يدين. والكلام في هذه المسألة ومثيلاتها يحتاج إلى بسط ليس هنا موضعه.
انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص١٧٥) وما بعدها.

عند قيام دليل على عدم إجراء اللفظ على ظاهره مع قرائن تحف إنها المراد كما سبق من الأمثلة، بخلاف خلع النعلين ونحوه.

(م): الحروف.

(ش): المراد بالحروف التى يحتاج إلى معرفتها الفقيه، وليس المراد هنا ما هو قسيم الاسم والفعل، بل أسماء وظروف وحروف يكثر تداولها، فأطلق الحرف على ذلك لأنها أجزاء الكلام، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل، هذا مصطلح الأصوليين والفقهاء، فجرى المصنف عليه وليست الكلمات التى سردها كلها حروفًا، ولهذا عد إمام الحرمين فى «البرهان» «ما» فى الحروف مع تصريحه بأنها اسم، وكذلك فعل القاضى الحسين فى مسألة: أى عبدى ضربك، قلت: بل عبر بذلك سيبويه إمام الصناعة، قال الصفار فى شرح «سيبويه»: يطلقه سيبويه على الاسم والفعل بدليل قوله: ولم يسكنوا آخر الحروف يعنى فعل؛ لأن فيه بعض ما فى المضارعة، أراد بالحرف الفعل الماضى، وقال فى قوله تعالى: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ [النساء: ١٥٥]، فما لم يمنع الباء من العمل فى الحرف نقصًا وهو اسم. انتهى.

(م) إذن، قال سيبويه: للجواب والجزاء. قال الشلوبين: دائمًا، وقال الفارسى: غالبًا.

(ش): إذن معناها: الجواب والجزاء، فإذا قال: أنا صديقك، فقلت: إذن أكرمك، فقد أجبته وصيرت إكرامك إياه جزاء على قصده، قال الزجاج[1]: تأويلها: إن كان الأمر كما ذكرت فأنا أكرمك، فأغنت إذن عن ذكر الشرط فى الجواب كما أغنت نعم عن ذكر المسئول عنه فى الجواب، فهى كذلك تفيد معنيين:

أحدهما: جواب كلامه.

والثانى: جزاء فعله.

واعلم أن مجيبها لهما هو نص سيبويه، واختلف فيه، فحمله قوم منهم الشلوبين[2]

---

(١) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن السرى بن سهل، النحوى، الأديب اللغوى، ولد عام ٢٤١هـ. من شيوخه: المبرد، وثعلب. من تلاميذه: أبو على الفارسى، أبو القاسم الزجاجى، القاسم بن عبيد الله الوزير، توفى سنة ٣١١هـ. من مصنفاته: معانى القرآن، الاشتقاق، شرح أبيات سيبويه.
انظر: شذرات الذهب (٢/٢٥٩)، بغية الوعاة (١/٤١١)، إنباه الرواة (١/١٥٩).

(٢) هو: عمر بن محمد بن عمر، الأندلسى، أبو على الأزدى، الإشبيلى النحوى إمام العربية فى عصره، من مصنفاته: تعليق على كتاب سيبويه، شرحات على الجزولية، والتوطئة فى النحو توفى سنة ٦٤٥هـ.

على ظاهره، وقال: إنها لهما فى كل موضع، وتكلف تخريج ما خفى فيه ذلك، وذهب الفارسى إلى أنها قد ترد لهما وهو الأكثر، وقد تتمحض للجواب وحده، نحو قولك: أحبك، فتقول: إذن أظنك صادقًا، فلا يتصور هنا الجزاء، وحمل كلام سيبويه على ذلك، كما قال فى نعم: إنها عدة وتصديق باعتبار حالين، وقال بعض المتأخرين: إذن وإن دلت على أن ما بعدها متسبب عما قبلها، على وجهين:

أحدهما: أن تدل على إنشاء الارتباط والشرط بحيث لا يفهم الارتباط من غيرها فى ثانى الحال، فإذا قلت: أزورك، فقلت: إذن أزورك، فإن أردت أن تجعل فعله شرطًا لفعل، وإنشاء فى ثانى حال من ضرورته إنها تكون فى الجواب وبالفعلية فى زمان مستقبل.

والثانى: أن تكون مؤكدة جواب ارتبط بمتقدم، أو منبهة على سبب حصل فى الحال، بنحو: إن أتيتنى إذن آتك، ووالله إذن فعل، وإذن أظنك صادقًا، تقوله لمن حدثك، فلو صدرت «إذن» فهم الربط، وإذا كان بهذا المعنى ففى دخولها على الجملة الصريحة، نحو إن يقم زيد إذن عمرو قائم نظر، والظاهر الجواز.

(م): الثانى: إن للشرط والنفى والزيادة.

(ش): مجيئها للشرط هو الغالب، وهى أم أدوات الشرط، ومجيئها للنفى بمعنى «ما»، نحو: إن زيد قائمًا وهى تارة تكون معه عاملة، ترفع الاسم وتنصب الخبر عند الكوفيين، كقراءة سعيد بن جبير[1]: ﴿**إن الذين تدعون من دون الله عبادًا أمثالكم**﴾ [الأعراف: ١٩٤] وتارة تكون غير عاملة، وهو كثير كقوله تعالى: ﴿**إن الكافرون إلا فى غرور**﴾ [الملك: ٢٠]، ﴿**إن كل نفس لما عليها حافظ**﴾ [الطارق: ٤]، وادعى بعضهم أنها لا تجىء نافية إلا بعدها «إلا» أو «لما» المشددة التى بمعنى «إلا»، ويرده قوله تعالى: ﴿**إن عندكم من سلطان بهذا**﴾ [يونس: ٦٨]، ﴿**وإن أدرى لعله فتنة**﴾ [الأنبياء: ١١١].

ومجيئها للزيادة أكثره بعد «ما» النافية لتوكيد النفى نحو: ما إن زيد قائم، وزعم ابن الحاجب: أنها تزاد بعد «لما» الإيجابية، وغلط فيه، وإنما تلك المفتوحة.

تنبيه: لم يذكر «إن» المشددة ومجيئها للتعليل، وذكره فى باب القياس فى مسالك

=انظر: شذرات الذهب (٥/٢٣٢)، بغية الوعاة (٢/٢٢٤)، إنباه الرواة (٢/٣٣٢).

(١) هو: سعيد بن جبير بن هشام الكوفى، الأسدى مولاهم، أبو عبد الله من كبار أئمة التابعين ومقدميهم فى التفسير والحديث والفقه والعبادة والورع، قتله الحجاج ظلمًا سنة ٩٥هـ.

انظر: شذرات الذهب (١/١٠٨) تهذيب الأسماء واللغات (١/٢١٦)، المعارف (ص٤٤٥).

العلة، وكأنه استغنى عنه لذلك، وقد أنكره ابن الأنبارى[1] فى مسائل سئل عنها فى قوله ﷺ: «إنها من الطوافين عليكم»[2]، فقال: لم تأت للتعليل بالإجماع، وإنما هى للتأكيد، وبمعنى نعم لا غير، والتعليل إنما استفيد من الطواف لا من إن.

(م): الثالث: أو للشك والإبهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم وبمعنى والإضراب كـ«بل»، قال الحريرى: والتقريب نحو: ما أدرى أسلم أو ودع.

(ش): مثال الشك قام زيد أو عمرو، وإذا لم تعلم أيهما قام. ومنه: **﴿لبثنا يومًا أو بعض يوم﴾** [المؤمنون: ١١٣]، والفرق بينها وبين إما، إذا استعملت للشك: أن الكلام مع إما لا يكون إلا مبنيًا على الشك، و«أو» بخلافه. وقد يبنى الكلام أولاً على الشك فتكون كإما، وقد يبنى المتكلم كلامه أولاً على اليقين ثم يدركه الشك. ومثال الإبهام: قام زيد أو عمرو، إذا كنت تعلم القائم منهما، إلا أنك قصدت الإبهام على المخاطب، ومنه قوله تعالى: **﴿وإنَّا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين﴾** [سبأ: ٢٤]، والفرق بينهما: أن الشك من جهة المتكلم والإبهام من جهة السامع، وجوز القرافى فى الإبهام قراءته بالموحدة والمثناة؛ لأن المقصود التلبيس على السامع. ومثال التخيير وهى الواقعة بعد الطلب، وقيل: ما يمنع فيه الجمع نحو: تزوج هندًا أو أختها، وخذ من مالى درهمًا أو دينارًا.

واستشكل على التفسير الثانى تمثيل الأئمة بآيتى الكفارة والفدية؛ للتخيير مع إمكان الجمع، وأجاب صاحب «البسيط» من النحويين بأنه إنما يمتنع الجمع بينهما فى المحظور؛ لأن أحدهما ينصرف إليه الأمر، والآخر يبقى محظورًا لا يجوز له فعله، ولا يمتنع فى خصال الكفارة؛ لأنه يأتى بما عدا الواجب متبرعًا ولا منع من التبرع، ولم يذكر المصنف الإباحة، ومنهم من غاير بينهما وبين التخيير، ومثل الإباحة بما يجوز الجمع بينهما نحو: اصحب العلماء أو الزهاد، والتخيير بما يمتنع الجمع نحو: خذ الثوب أو الدينار، والظاهر

---

(١) هو: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، إمام فى اللغة والقراءات، ولد سنة ٢٧١هـ، وتوفى سنة ٣٢٨هـ. من شيوخه: والده، وثعلب. من مصنفاته: غريب الحديث، والأضداد، والكافى فى النحو.

انظر: وفيات الأعيان (٣٤١/٤)، وما بعدها، المدارس النحوية (ص٢٣٨).

(٢) حديث: «إنها من الطوافين عليكم» رواه أبو قتادة، رضى الله عنه، مرفوعا، قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

انظر: موطأ مالك (٢٣/١)، بذل المجهود (١٩٦/١)، عارضة الأحوذى (١٣٧/١)، سنن ابن ماجه (١٣١/١)، سنن النسائى (٤٨/١)، سنن الدارقطنى (٧٠/١)، سنن البيهقى (٢٤٥/١).

أنهما قسم واحد؛ لأن حقيقة الإباحة هى التخيير، وإنما امتنع الجمع فى الثوب أو الدينار للقرينة العرفية لا من مدلول اللفظ، كما أن الجمع بين صحبة العلماء والزهاد وصف كمال لا نقص فيه، والفرق بين الإباحة والتخيير، وبقية معانى «أو» أن الإباحة والتخيير فى الطلب والشك والإيهام والتنويع فى الخبر، فإن جاءت «أو» بعد النهى وجب اجتنابهما معًا كقوله تعالى: ﴿**ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا**﴾ [الإنسان: ٢٤] أى لا تطع أحدهما، فلو جمع بينهما لفعل المنهى عنه مرتين، وفى «الارتشاف»: إذا نهيت عن المباح استوعبت ما كان مباحًا، باتفاق النحاة، منه، ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا، وإذا نهيت عن المخير فيه، فذهب السيرافى إلى أنه يستوعب الجميع، وذهب ابن كيسان[1] إلى جواز أن يكون النهى عن واحد وأن يكون عن الجميع انتهى.

ومثال: مطلق الجمع كالواو، وقوله تعالى: ﴿**أو يزيدون**﴾ [الصافات: ١٤٧] وهذا قول كوفى، ومثال التقسيم: الكلمة: اسم أو فعل أو حرف، وأبدل ابن مالك التقسيم بالتفريق المجرد يعنى من المعانى السابقة ومثله بقوله تعالى: ﴿**وقالوا كونوا هودًا أو نصارى**﴾ [البقرة: ١٣٥] قال: والتعبير عنه بالتفريق أولى من التقسيم، لأن استعمال الواو فيما هو تقسيم أجود من استعمال أو، ونوزع فى ذلك بأن مجىء الواو فى التقسيم أكثر، لا يقتضى أن، أو، لا يأتى له، بل يقتضى ثبوت ذلك غير أكثر.

ومثال إلى: لألزمنك أو تقضى حقى، وجعل منه بعضهم قوله تعالى: ﴿**أو تفرضوا لهن فريضة**﴾ [البقرة: ٢٣٦]، إذا قدر تفرضوا منصوبًا بأن مضمرة، ويكون غاية لنفى الجناح. ومثال الإضراب قوله تعالى: ﴿**أو يزيدون**﴾، قال الفراء هنا: «أو» بمعنى بل، وقد تجىء للإضراب مطلقًا، وعن سيبويه بشرطين: تقدم نفى أو نهى، وإعادة العامل، نحو: ما قام زيد أو ما قام عمرو، ولا يقم زيد أو لا يقم عمرو، ومثال التقريب ذكره المصنف: ما أدرى أسلم أو ودع، أى: لسرعته، وإن كان يعلم أنه سلم أولاً، وجعل مثله: ما أدرى أذن أو أقام، وحكايته عن الحريرى تابع فيه الشيخ فى المغنى، وقد ذكره أبو البقاء[2] أيضًا، وجعل منه قوله تعالى: ﴿**وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو**

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسين، المعروف بابن كيسان، عالم بالعربية والنحو من أهل بغداد، أخذ عن المبرد وثعلب، له مصنفات منها: تلقيب القوافى وتلقيب حركاتها، المهذب فى النحو، غلط أدب الكتاب، غريب الحديث، وغيرها، توفى سنة ٢٩٩هـ.

انظر: شذرات الذهب (٢/٢٣٢)، كشف الظنون (٢/١٧٠٣)، الأعلام (٥/٣٠٨).

(٢) هو: عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبرى، البغدادى، الحنبلى، فقيه، مفسر نحوى لغوى فرضي من شيوخه: أبو زرعة المقدسي وابن هبيرة الوزير، وابن القصاب، من تلاميذه: أبو=

أقرب﴾ [النحل: ٧٧]، ثم قال الشيخ: وهو بين الفساد، و«أو» فيه إنما هى للشك،وإنما استفيد التقريب من: إثبات اشتباه السلام بالتوديع؛ إذ حصول ذلك مع تباعد ما بين الوقتين ممتنع أو مستبعد، قلت: وهذا لا يتأتى فى الآية إلا برجوعه إلى الإبهام على المخاطب، وأما دعوى إسناده ذلك فيما بعد أو، فلا خصوصية له بهذا المعنى، ولهذا ذهب قوم إلى أنها موضوعة للقدر المشترك بين المعانى السابقة، وهى لأحد الشيئين أو الأشياء، وإنما فهمت هذه المعانى من القرائن.

(م): الرابع: أى: بالفتح والسكون للتفسير والنداء القريب أو البعيد أو المتوسط، أقوال.

(ش): معنى التفسير: أن تكون تفسيرًا لما قبلها وعبارة عنه، وهى أعم من «أن» المفسرة؛ لأن أى تدخل على الجملة والمفرد، ويقع بعدها القول وغيره، مثال المفرد: عندى عسجد، أى: ذهب، ومثال الجملة قول الشاعر:

وترمينني بالطرف أى أنت مذنب   وتقلينني لكن إياك لا أقلى

فجعل «أنت مذنب» تفسيرًا لـ «ترمينني بالطرف»، إن كان «ترمينني بالطرف» معناه: تنظر إلىَّ نظر مغضب، ولا يكون ذلك إلا عن ذنب، وأغرب ابن أبى الفتح فى «شرح الجمل» فقال: شرطها أن يكون ما قبلها جملة تامة مستغنية بنفسها يقع بعدها جملة أخرى تامة أيضًا، تكون الثانية هى الأولى فى المعنى مفسرة لها، فتقع بينهما «أى»، وادعى بعضهم أنها اسم فعل بمعنى: عوا أو فهموا، وضعت لعدم دلالتها على معنى فى نفسه بغير إضافة، وحكى ابن مالك عن صاحب «المستوفى» أنها حرف عطف، ثم قال: والصحيح أنه حرف تفسير تابع يتبع ما بعدها الأجلى الأخفى، وهو عطف بيان يوافق ما قبلها فى التعريف والتنكير.

ومثال النداء: أى زيد، وفى الحديث: أى رب[1]، وعلى هذا فهل ينادى بها القريب

=الفرج الحنبلى، ابن الديبثى، ابن النجار. من مصنفاته: البيان فى إعراب القرآن، التعليق فى مسائل الخلاف فى الفقه، توفى سنة ٦١٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/١٠٠)، طبقات المفسرين للداودى (١/٢٣١) وما بعدها، بغية الوعاة (٢/٣٨).

(١) أخرج البخارى (٤/١٤٣)، فى الصحيح مع حاشية السندى، ومسلم فى صحيحه (١٦/١٩٥) بشرح النووى، والإمام أحمد فى مسنده (٤/٧) عن أنس بن مالك، رضى الله عنه، عن النبى ﷺ قال: «وكل الله بالرحم ملكًا، فيقول: أى رب نطفة، أى رب علقة، أى رب مضغة...» الحديث.

أو البعيد مسافة أو حكمًا، أو المتوسط، أقوال، وبالأول قال المبرد[(١)] والزمخشرى، وبالثالث قال ابن برهان، وفيه إثبات رتبة ثالثة وهو التوسط ولا يعرفه الجمهور، والراجح الثانى، ونقله ابن مالك عن سيبويه، لأنه صرح بأنها مثل هنا وأيا فى البعيد، وعلل القواس الأول بقلة لفظها وعدم الحاجة لمد الصوت. وتظهر فائدة العلتين فى الأولى، فعلى الأول هى مساوية لها وعلى الثانى فلا، وفى كتاب «الأدوات»: أى: للقريب حاضرًا إذا كان معرضًا عنك، والألف للقريب المقبل عليك، ويا للجمع.

(م): وبالتشديد: الشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه أل.

(ش): أى بالفتح والتشديد، مثال الشرط: أيهم يكرمنى أكرمه، والاستفهام: ﴿**أيكم زادته هذه إيمانًا**﴾ [التوبة: ١٢٤]، قال الآمدى: ولا تكون استفهامية أو شرطية إلا معرفة وهو مردود، بل يجوز أن تكون معرفة أو نكرة حسب ما تضاف إليه، ومثال الموصولة، أى: بمعنى الذى، قوله تعالى: ﴿**ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد**﴾ [مريم: ٦٩]، التقدير: لننزعن الذى هو أشد، قاله سيبويه وخالفه الكوفيون، والدالة على معنى الكمال هى الصفة، وتقع تارة صفة للنكرة، نحو: زيد رجل أى رجل، أى: كامل فى صفات الرجال، وحالاً للمعرفة، كمررت بعبد الله أى رجل. واعلم إنها إذا وقعت صفة، فإن أضيفت إلى مشتق كانت للمدح بالمشتق منه خاصة، وإن أضيفت إلى غير المشتق، كانت للمدح بكل صفة يمكن أن يثنى بها، فالأول: كمررت بعالم أى عالم، فالثناء عليه بالعلم خاصة، والثانى: كمررت برجل أى رجل، فالثناء عليه بكل ما يمدح به الرجل، وكلام المصنف شامل للضربين، ومثال الوصلة: يا أيها الرجل، وزاد بعضهم مجيئها للتخصيص، نحو: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة، والتعجب كقوله: أى فتى الهيجاء أنت، وحارة وهذا راجع إلى الاستفهام.

تنبيه: كان ينبغى أن يذكر «إى» بكسر الهمزة وسكون الياء، ليستوفى جميع أقسامها، وهى حرف جواب بمعنى نعم، ولا يجاب بها إلا مع القسم فى جواب الاستفهام نحو: ﴿**ويستنبئوك أحق هو قل إى وربى**﴾ [يونس: ٥٣].

(م): الخامس: إذ: اسم للماضى ظرفًا، ومفعولاً به، وبدلاً من المفعول، ومضافًا

---

(١) هو: أبو العباس محمد يزيد بن عبد الأكبر الأزدى البصرى، إمام فى اللغة والنحو، والأدب، من شيوخه: أبو العباس المزنى، السجستانى، وابن عقيل. من تلاميذه: نفطويه، والصفار، والصولى من مصنفاته: الكامل فى الأدب، معانى القرآن وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٢/١٩٠)، بغية الوعاة (١/١٦٩).

إليها اسم زمان والمستقبل فى الأصح، وترد للتعليل حرفًا، وقيل: ظرفًا، وللمفاجأة وفاقًا لسيبويه.

(ش): أجمعوا على سببية إذ بدليل تنوينها فى نحو: يومئذ، والإضافة إليها نحو: ﴿**إذ هديتنا**﴾ [آل عمران: ٨]، وهى اسم للماضى نحو: قمت إذ قام زيد، سواء دخلت على الماضى أو غيره، ومثال استعمالها ظرفًا: ﴿**فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا**﴾ [التوبة: ٤٠]، وقدمه المصنف؛ لأنه الغالب فيها. ومثال المفعولية: ﴿**واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم**﴾ [الأعراف ٨٦]. ومثال البدلية: ﴿**اذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت**﴾ [مريم: ١٦]؛ فإذ بدل اشتمال من مريم على حد البدل فى قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه**﴾ [البقرة: ٢١٧]. ومثال المضاف إليها الزمان، أى: سواء صلح للاستغناء عنه نحو: يومئذ، أو لا، نحو: ﴿**بعد إذ هديتنا**﴾ [آل عمران: ٨]. ومثال المستقبل بمعنى إذا: ﴿**يومئذ تحدث أخبارها**﴾ [الزلزلة: ٤]، وهذا ما اختاره ابن مالك وجمع من المتأخرين محتجين بقوله تعالى: ﴿**فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم**﴾ [غافر: ٧٠، ٧١]، ولكن الأكثرين على المنع، وأجابوا عما تمسك به الأولون بأن الأمور المستقبلة لما كانت فى أخبار الله متيقنة مقطوعًا بها؛ عبر عنها بلفظ الماضى. وبهذا أجاب الزمخشرى، وابن عطية، وغيرهما، ومثال التعليل: ﴿**لن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم**﴾ [الزخرف: ٣٩]، ﴿**وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا**﴾ [الأحقاف: ١١]. ثم اختلف النحويون فى أنها حينئذ هل تكون حرفًا بمنزلة لام العلة، ونسب لسيبويه، وصرح به ابن مالك فى بعض نسخ «التسهيل»، أو ظرفًا؟. والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ، والمراد بالمفاجأة: الواقعة بعد بيننا وبينما، قال سيبويه: بينا أنا كذا إذ جاء زيد، فهو لما توقعه ويهجم عليه، والخلاف السابق آت هنا: هل هى حرف بمعنى المفاجاة، أو باقية على ظرفيتها الزمانية؟ ويزيد هنا قول: إنها ظرف مكان كما قيل به فى إذا الفجائية.

(م): السادس: إذا للمفاجأة.

(ش): وهى التى يقع بعدها المبتدأ، فرقًا بينها وبين الشرطية، نحو: خرجت فإذا الأسد بالباب، ومنه قوله تعالى: ﴿**فإذا هى حية تسعى**﴾ [طه: ٢٠]، قال صاحب «الكشاف»: إنها إذا الكائنة بمعنى الوقت، الطالبة ناصبًا لها وجملة تضاف إليها، خصت فى بعض المواضع بأن يكون ناصبها فعلاً مخصوصًا، وهو فعل المفأجاة، والجملة ابتدائية لا غير، نحو قوله تعالى: ﴿**حبالهم وعصيهم**﴾ [طه: ٦٦]، وفاجأ موسى وقت تخيل حبالهم، وقال ابن الحاجب: معنى المفأجاة: حضور الشيء معك فى وصف من أوصافك الفعلية،

وتصويره في المثال حضور السبع معك في زمن وصفك بالخروج، أو في مكان خروجك؛ لأن حصر ذاتك في مكان فعلك حين تلبسك به أمس من حصرك في زمن فعلك حين تلبسك به؛ لأن ذلك المكان يخصك ذلك الحين دون من أشبهك، وذلك الزمان لا يخصك دون من أشبهك، وكلما كان الفاجيء ألطق بالمفاجأ، كانت المفاجأة أقوى.

(م): حرفًا، وفاقًا للأخفش وابن مالك، والمبرد وابن عصفور ظرف مكان، والزجاج والزمخشري: ظرف مكان.

(ش): اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب: أصحها: أنها حرف؛ لأن المفاجأة معنى من معاني الكلام كالاستفهام والنفي، والأصل في المعاني أن تؤدى بالحروف نحو: «لم» و«قد» و«ما»، ورجح قولهم: فإذا إن زيدًا بالباب بكسر إن، إذ لا يعمل ما بعد إن فيما قبلها. والثاني: إنها ظرف زمان، والثالث: أنها ظرف مكان بدليل وقوعها خبرًا عن الجثة بدليل: خرجت فإذا زيد، وظرف الزمان لا يقع خبرًا عن الجثة، وأجاب الثاني بأنه على حذف مضاف، أي: حضور زيد، ونسب هذا وما قبله لسيبويه، وفائدة الخلاف تظهر إذا قلت: خرجت فإذا الأسد، فعلى الأول لا يصح كونها خبرًا، لأن الحرف لا يخبر به ولا عنه، وكذا على الثاني؛ لأن الزمان لا يخبر به عن الجثة، ويصح على الثاني أي: فبالحظيرة الأسد.

(م): وترد ظرفًا للمستقبل متضمنة معنى الشرط غالبًا.

(ش): ولذلك تجاب بما يجاب به أدوات الشرط نحو: إذا جاء زيد فقم إليه، قالوا: واختصت من بين أدوات الشرط بأنها لا تكون إلا في المحقق، نحو: إذا طلعت الشمس فأتني. أما «إن» ونحوها فتكون للمشكوك فيه، ولهذا قال تعالى: ﴿**وإذا مسكم الضر في البحر**﴾ [الإسراء: ٦٧]، لما كان مس في البحر محققًا، بخلاف قوله: ﴿**وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض**﴾[1] [فصلت: ٥١]؛ فإنه لم يقيد مس الشر بل أطلقه، ولما قيده بالبحر الذي يتحقق ذلك أتى بهذا، وهذا يضعف التأويل الذي حكاه البخاري عن إسحاق بن راهويه[2] في الحديث الذي حسنه الترمذي[3]: «إن المؤمن إذا اشتهى الولد

---

(١) في المخطوط «وإن» بدل «وإذا» وهو تحريف وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) هو: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي أبو يعقوب المروزي المعروف بابن راهويه، كان قوي الذاكرة يحفظ سبعين ألف حديث، جالس الإمام أحمد، وروى عنه، وناظر الإمام الشافعي، ثم صار من أتباعه وجمع كتبه. توفي بنيسابور سنة ٢٣٨هـ.

انظر: شذرات الذهب (١٧٩/٢)، وفيات الأعيان (١٩٩/١).

فى الجنة، كان حمله ووضعه فى ساعة واحدة»[1]، أن معناه: إن اشتهى الولد كان ولكن لا يشتهيه، فقيل: ليس هذا طبيعة «إذا»، بل طبيعة غيرها من أدوات الشرط، واستظهر بقوله: غالبًا إلى مجيئها مجردة من معنى الشرط كما سيأتى.

(م) وندر مجيئها للماضى والحال.

(ش): أما الماضى فعلامتها أن يقع موقع إذ، كقوله تعالى: **﴿ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم﴾** [التوبة: ٩٢]، وقوله: **﴿وإذا رأوا تجارة أولهوًا انفضوا إليها﴾** [الجمعة: ١١]، خبر أثبته بعضهم، وتابعه ابن مالك، والجمهور منعوه، وتأولوا ما أوهم ذلك وأما **الحال** وعلامتها بعد القسم نحو: **﴿والليل إذا يغشى﴾** [الليل: ١]، **﴿والنجم إذا هوى﴾** [النجم: ١]؛ لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفًا لفعل القسم؛ لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم ثان؛ لأن قسمه سبحانه وتعالى قديم، يكون محذوف هوحال من الليل والنجم؛ لأن الاستقبال والحال متنافيان، وإذا أبطل هذان تعين أنه ظرف لأحدهما على أن المراد به الحال.

وقال ابن الحاجب فى «شرح المفصل»: قد تأتى لمجرد الظرفية دون الشرطية، نحو: **﴿والليل إذا يغشى﴾** لأنها لو كانت شرطية لاحتاجت إلى جواب، وليس فى اللفظ، فيكون مقدرًا يدل عليه فعل القسم، وهو فاسد؛ لأنه يصير المعنى: إذا يغشى أقسم، فيكون القسم متعلقًا بالشرط وهو ظاهر الفساد، وإذا ثبت أنها لمجرد الظرفية فليست متعلقة بفعل القسم؛ لأنه يصير المعنى: أقسم فى هذا الوقت بالليل، يصير القسم مبتدأ، والمعنى على خلافه، بل يتعلق بفعل محذوف، أى: أقسم بالليل حاصلاً فى هذا الوقت، فهى إذًا فى موضع الحال من الليل، انتهى.

وقد وقع فى محذور آخر، وهو أن الليل عبارة عن الزمان المعروف، فإذا جعلت إذا معمولة لفعل هو حال من الليل لزم وقوع الزمان فى الزمان وهو محال، والحق أن «إذا»

---

(٣) هو: محمد بن عيسى بن سؤرة السلمى، أبو عيسى الحافظ، الضرير، العلامة المشهور، أحد الأئمة فى الحديث، ذكره ابن حبان فى الثقات، من مصنفاته: الجامع، والعلل، والتواريخ، توفى سنة ٢٧٩هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢٧٨/٤)، شذرات الذهب (١٧٤/٢)، طبقات الحفاظ (٦٣٣/٢).

(١) حديث الترمذى أخرجه فى الجامع الصحيح (٥٩٩/٤، ٦٠٠)، وقال: هذا حديث حسن غريب وأخرجه الإمام أحمد فى المسند (٩/٣)، وابن ماجه فى سننه (١٤٥٢/٢)، وسنن الدارمى (٣٣٧/٢)، عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن إذا اشتهى الولد فى الجنة كان حمله ووضعه وسنه فى ساعة كما يشتهى».

كما تجرد عن الشرط تجرد كذلك عن الظرف، فهى هنا لمجرد الوقت من دون تعلقها بشىء تعلق الظرفية، وهى بجرورة المحل هاهنا لكونها بدلاً عن الليل، كما جرت بحتى فى قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها﴾ [الزمر: ٧١]، والتقدير أقسم بالليل وقت غشائه، أى: أقسم بوقت غشيان الليل.

(م): السابع: الباء للإلصاق حقيقة أو مجازًا.

(ش): معنى الإلصاق: أن تضيف إلى ما كان لا يضاف إليه وتلصقه به لولا دخولها، نحو: خضت الماء برجلى، ومسحت برأسى، وهو أصل معانيها، ولم يذكر لها سيبويه غيره، ولذها قال المغاربة: لا تنفك عنه إلا أنها قد يتجرد له وقد يدخلها مع ذلك معنى آخر، وقال عبد القاهر: قولهم الباء للإلصاق، إن حملناه على ظاهره اقتضى إفادتها فى كل ما تدخل عليه وهذا محال؛ لأنها تجىء مع الإلصاق نفسه كقولنا: ألصقته به ولصقت به وحينئذ فلابد من تأويل كلامهم، والوجه فيه: أن يكون غرضهم من ذلك أن يقولوا للمتعلم: انظر إلى قولك: ألصقته به، وتأمل الملابسة التى بين الملصق والملصق به، واعلم أن الباء أينما كانت، كانت الملابسة التى تحصل بها شبيهة بهذه الملابسة التى تراها فى قولك: ألصقته به، انتهى. ثم الإلصاق قد يكون حقيقة وهو الأكثر، نحو: أمسكت الحبل بيدى، قال ابن جنى: أى: ألصقتها به، وقد يكون مجازًا، نحو: مررت بزيد، فإن المرور لم يلصق بزيد، وإنما التصور بمكان يقرب منه، قال الزمخشرى: المعنى: ألصقت مرورى بموضع يقرب منه، كأنه يلتصق به، فهو على الاتساع.

(م): والتعدية.

(ش): وهى التى يقال لها: باء النقل؛ لأنها تنقل الفاعل ليصير مفعولاً، نحو: قمت بزيد، أى: أقمته، وذهبت بزيد، أى: أذهبته، وإن كانت التعدية لا يفارقها، ولكن المراد بالتعدية هذا النوع الذى فى مقابلة الهمزة. قال ابن مالك: وهى القائمة مقام النقل فى إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به، نحو: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧]، و﴿لذهب بسمعهم﴾ [البقرة: ٢٠]، واعترضه الشيخ أبو حيان بأنها قد وردت مع المتعدى نحو: صككت الحجر بالحجر، ودفعت بعض الناس ببعض، فلهذا كان الصواب قول غيره: هى الداخلة على الفاعل فيصير مفعولاً؛ ليشمل المتعدى واللازم.

وغلط الشيخ فى ذلك؛ لأن الباء فى المثالين إنما دخلت على ما كان مفعولاً، والمغلط غالط، بل إنما دخلت على ما كان فاعلاً، والأصل: دفع بعض الناس بعضًا، وصك الحجر الحجر بتقديم المفعول؛ لأن المعنى أن المتكلم صير البعض الذى دخلت عليه الباء

واقعًا للبعض المجرد عنها، ولكن قوله: وأصله دفع بعض الناس بعضًا، وصك الحجر الحجر، ليس بجيد؛ لأنه قدم الفاعل، فأوهم كون الباء دخلت على ما كان مفعولاً، كما فهم المعترض.

وهنا فوائد: أحدها: مذهب الجمهور أن باء التعدية بمعنى همزة النقل لا تقتضى مصاحبة الفعل للمفعول فى الفعل، فإذا قلت: قمت بزيد، فالمعنى: جعلته يقوم، ولا يلزم أن يقوم معه، وذهب المبرد والسهيلى والزمخشرى إلى اقتضائها المصاحبة بخلاف الهمزة. قال السهيلى: إذا قلت: قعدت به، فلابد من مشاركة، ولو باليد، ورد عليهما بقوله: ذهب الله بنورهم؛ لأن الله تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور، وأجيب بأنه يجوز على معنى يليق به، كما وصف نفسه بالمجىء فى قوله: ﴿**وجاء ربك**﴾ [الفجر: ٢٢]، وهو ظاهر البعد، ويؤيد بأن باء التعدية بمعنى الهمزة، قرأ اليمانى: «إذهب الله نورهم»(١).

والثانية: إن قيل: كيف جاء قوله تعالى: ﴿**تنبت بالدهن**﴾ [المؤمنون: ٢٠] فى قراءة ضم الباء. وتنبت مضارع أنبت، والهمزة فى أنبت للنقل، فكيف جاز الجمع بينهما وبين الباء وهى للنقل، بل حقه أن يقول: تنبت بالدهن أو تنبت الدهن؟ فالجواب أنها تخرج على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الباء للحال، أى: تنبت ثمرها، وفيه الدهن أو فى هذه الحال.

ثانيها: أن أنبت ونبت بمعنى واحد؛ فكما يقال نبت بالدهن فكذا أنبت بالدهن.

ثالثه: أنها زائدة.

الثالثة: نازع ابن الخباز وغيره فى جعل التعدية قسيمًا للإلصاق؛ لأن الإلصاق تعدية، وجوابه: أن المراد بها نوع خاص على ما تقدم، والإلصاق أعم منها؛ ولهذا قال الشيخ أبو الفتح: إذا قلت: أمسكت زيدًا، احتمل أن يكون باشرته بيدك، وأن تكون منعته من التصرف من غير مباشرة، فإذا قلت: أمسكت بزيد، دلت على أن مباشرتك له بيدك، فالباء ملصقة غير متعدية.

(م): والاستعانة والسببية.

---

(١) قلت: صفة الذهاب والمجىء والإتيان المضافة إلى الله تعالى نوعان: مطلق، ومقيد، فإذا كان بالمجىء أو الإتيان أو الذهاب، رحمة أو عذاب ونحو ذلك قيد بذلك كما فى الحديث: «حتى جاء الله بالرحمة والخير» وكقوله: ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم﴾.
أما الإتيان والمجىء والذهاب ونحوه المطلق فهذا لا يكون إلا بمجيئه سبحانه ونحو ذلك من الصفات كقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ وقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفًا صفًا﴾.
انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (١٦٤) وما بعدها.

(ش): باء الاستعانة هى الداخلة على آلة الفعل، نحو: كتبت بالقلم وبريت بالسكين، ومنه: ﴿**استعينوا بالصبر والصلاة**﴾ [البقرة: ٤٥]، والسببية، نحو: ﴿**فكلا أخذنا بذنبه**﴾ [العنكبوت: ٤٠]، ومنه: لقيت بزيد الأسد، أى: بسبب لقائى إياه، ولم يذكر فى «التسهيل» باء الاستعانة وأدرجها فى السببية، وقال فى شرحه: باء السببية هى الداخلة على صريح؛ للاستعانة عن فاعل يتعداها مجازًا، نحو: ﴿**فأخرج به من الثمرات**﴾ [البقرة:٢٢]، فلو قصد إسناد الإخراج إلى الباء لحسن ولكنه مجاز، قال: ومنه: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، والنحويون يعبرون عن هذه الباء باء الاستعانة، وأوثرت على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببية فيها يجوز، واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز، ولم يذكر المصنف باء التعليل استغناء عنه بالسببية؛ لأن العلة والسبب واحد[1]، وابن مالك غاير بينهما، ومثل التعليلية بقوله تعالى: ﴿**ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل**﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿**فبظلم من الذين هادوا**﴾ [النساء: ١٦٠]، وقال بعضهم: إذا قلت: ضربته بسوء أدبه، احتمل العلية والسببية، والفرق بينهما: أن العلة موجبة لمعلولها، بخلاف السبب لمسببه فهو للأمارة عليها، ومن هنا اختلف أهل السنة والمعتزلة فى أن الأعمال طاعة ومعصية هل هى علة للجزاء ثوابًا وعقابًا أو سبب؟ فقالت المعتزلة بالأول وأهل السنة بالثانى، واختلف فى الحج عن الغير، فمن رأى العمل علة، قال: لا يصح؛ لأن عمل زيد لا يكون علة لبراءة ذمة عمرو، ومن رآه سببًا، قال: يصح؛ لجواز أن يكون سببًا للبراءة وعلمًا عليها.

(م): وللمصاحبة.

(ش): وهى التى يصلح فى موضعها «مع» أو تغنى عنها وعن مصحوبها الحال؛ كقوله تعالى: ﴿**قد جاءكم الرسول بالحق**﴾ [النساء: ١٧٠]، أى: مع الحق أو محقًا؛ ولهذا يسميها كثير من النحويين باء الحال؛ لأن ما تدخل عليه يصلح أن يكون حالاً، فمن لاحظ الموضع عبر عنها بما تقع فيه، فسماها باء الحال، ومن لاحظ معنى المعية الموجود معها، عبر عنها بالمصاحبة، إذ معنى «مع» المصاحبة.

(م): والظرفية.

(ش): وهى التى يصلح موضعها «فى» وتكون مع اسم الزمان؛ كقوله تعالى: ﴿**وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل**﴾ [الصافات: ١٣٧، ١٣٨]، ومع المكان نحو: ﴿**وما كنت بجانب الطور**﴾ [القصص: ٤٦]، ونحو: ﴿**ولقد نصركم الله ببدر**﴾

(١) قلت: بين السبب والعلة عموم وخصوص فكل علة سبب وليس العكس؛ لأن العلة سبب يدرك العقل بوضوح تبرير لهذا السبب. أما السبب فلا يدرك العقل بوضوح تبريرًا له.

[آل عمران: ١٢٣]، وينبغى أن يقيد هذا بالظرفية الحقيقية، وإلا فحينئذ يدخل مجازان فى الكلام، وهى كونها للظرفية والتوسع فى الظرفية.

(م): والبدل.

(ش): بأن يجىء موضعها بدل، وفى الحديث: «ما يسرنى بها حمر النعم»[1]، أى: بدلها.

(م): والمقابلة.

(ش): قال ابن مالك: هى الباء الداخلة على الأثمان والأعواض، نحو: اشتريت الفرس بألف، وقال بعضهم: ترجع وما قبلها إلى السبب؛ فإن التقدير: هذا مستحق بذلك، أى: بسببه. واستشكل الفارسى دخول الباء على الآيات فى قوله تعالى: ﴿**ولا تشتروا بآياتى ثمنًا قليلاً**﴾[2] [البقرة: ٤١]، وقال: مشكل؛ لأن الباء دخلت على المثمن دون الثمن، فلابد أن يضمر الثمن حتى يكون الثمن هو المشترى، وعلى رأى الفراء لا يحتاج إلى المضمر؛ لأنه قال: إذا كان المتقابلان فى العقود نقدين جاز دخول الباء على كل واحد منهما، وكذا كانا معنيين، نحو: ﴿**اشتروا الضلالة بالهدى**﴾[3] [البقرة: ١٦]، والباء تدخل على المتروك المرغوب عنه فى باب الشراء، بخلاف البيع.

(م): والمجاوزة.

(ش): وعبر عنه بعضهم بموافقة عن، وتكثر بعد السؤال نحو: ﴿**فاسأل به خبيرًا**﴾ [الفرقان: ٥٩]، ﴿**سأل سائل بعذاب واقع**﴾ [المعارج: ١]، وقيل بعد غيره، نحو: ﴿**ويوم تشقق السماء بالغمام**﴾ [الفرقان: ٢٥]، وهذا منقول عن الكوفيين، وتأويل الشلوبين على أنها للسببية، أى: فاسأل بسببه، أو تضمن «فاسأل» معنى اطلب؛ لأن السؤال طلب فى المعنى.

(م): والاستعلاء.

---

(١) الحديث بلفظ: «ما يسرنى أن لى حمر النعم وأن لى حلف»، فى الكامل فى الضعفاء لابن عدى (١/١٨٥) وبلفظ: «ما يسرنى أن لى حمر النعم وأنى نقضت الحلف الذى فى دار الندوة».
انظر: المعجم الكبير للطبرانى (١١/٢٩٣)، مجمع الزوائد للهيثمى (٨/١٧٢)، كنز العمال للمتقى الهندى (٤٦٤٥٧، ٤٦٤٥٨)، تفسير الطبرى (٥/٣٦)، تفسير ابن كثير (٢/٢٥٣)، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى (٤/١٩٧).

(٢) وفى المخطوط ﴿ولا تشتروا بآيات الله ثمنًا قليلاً﴾ وما أثبتناه هو الصواب.

(٣) وفى المخطوط «اشترى» وما أثبتناه هو الصواب.

(ش): وعبر عنه بعضهم بموافقة «على»، كقوله تعالى: ﴿ومنهم من إن تأمنه بقنطار﴾ أى على قنطار(١)، وحكاه الإمام فى « البرهان» عن الشافعى، ويؤيده قوله تعالى: ﴿هل آمنكم عليه﴾ [يوسف: ٦٤].

(م): والقسم، والغاية، والتوكيد.

(ش): فالأول نحو: بالله لأفعلن، وهى أصل حروف القسم، والثانى نحو: ﴿وقد أحسن بى﴾ [يوسف: ١٠٠]، أى: إلى، والثالث: وهى الزائدة، إما مع الفاعل، نحو: ﴿وهزى إليك بجذع النخلة﴾ [مريم: ٢٥]، أو المبتدأ نحو: بحسبك زيد، أو الخبر نحو: ﴿أليس الله بكاف عبده﴾ [الزمر: ٣٦].

(م): وكذا التبعيض، وفاقًا للأصمعى(٢).

(ش): مستدلين بقوله تعالى: ﴿عينًا يشرب بها عباد الله﴾ [الإنسان: ٦]، أى: منها، وخرج عليه: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ [المائدة: ٦]، ولم ترد باء التبعيض عند مثبتها إلا مع الفعل المتعدى، وأنكره قوم، منهم ابن جنى، وتأولوا أدلة المثبتين على التضمين، أو أن التبعيض استفيد من القرائن، واعترض الإمام فخر الدين على كلام ابن جنى، فقال: شهادة على النفى وهى غير مقبولة، هذا مع أنه قبل هذا قال: إنها للسببية وهو ضعيف؛ لأنه لم يقل به أحد من أهل اللغة، فقد وقع فيما أنكره.

وأجاب ابن دقيق العيد فيما كتبه على «فروع ابن الحاجب»: بأنا لا نسلم أنها شهادة، بل هى إخبار مبنى على ظن غالب مستندًا إلى الاستقراء من أهل لذلك، مطلع على لسان العرب فيسمع كسائر أحكامهم فى نفى ما دل الاستقراء على نفيه كقولهم: فى كلام العرب: اسم آخره واو قبلها ضمة، وإن تركيب ق ب ش، و ق ب ع، مهمل. ثم إن وقع نقل إثباتى من معتبر فى الصنعة، أنها للتبعيض قدم على هذا النفى، فمن ادعى هاهنا، فعليه إظهاره. انتهى.

وذكر ابن مالك فى «شرح الكافية»؛ أن الفارسى فى «التذكرة» أثبت مجيئها للتبعيض، وكذا الأصمعى فى قول الشاعر:

---

(١) كذا بالأصل وهو تحريف، والصحيح ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بدينار﴾.

(٢) هو: عبد الملك بن قريب بن على بن أصمع بن مظهر، الباهلى، البصرى، أبو سعيد، إمام اللغة والحديث. من شيوخه: أبو عمرو بن العلاء، قرة بن خالد، نافع بن نعيم. ومن تلاميذه: أبو عبيد بن القاسم، والسجستانى، والرياشى. من مصنفاته: خلق الإنسان، غريب القرآن، غريب الحديث، وغيرها توفى سنة ٢١٦هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: شذرات الذهب (٣٦/٢)، بغية الوعاة (١١٢/٢).

شربن بماء البحر ثم ترفعت   متى لجج خضر لهن نئيج

قال فى «شرح الإلمام»: المثبتون للتبعيض فرقوا بين الفعل المتعدى بنفسه وبحرف الجر، فقال: إن المتعدى بنفسه تكون الباء فيه للتبعيض؛ لأنها لو لم تكن كذلك لكانت زائدة، والأصل عدم الزيادة، واعترض بوجهين: أحدهما: منع الملازمة بين عدم كونها للتبعيض وكونها زائدة، وهذا ما قاله ابن العربى، وهى كونها تفيد فائدة الدلالة على ممسوح به، وجعل الأصل فيه امسحوا رءوسكم بالماء، فيكون من باب المقلوب أى: امسحوا بالماء رءوسكم. الثانى: أن يقال: سلمنا أن الأصل عدم الزيادة، فنقول: الأصل متروك إذا دل الدليل على تركه، وقد دل، وهو عدم ثبوت الباء للتبعيض فى اللغة ثبوتًا يرجع إليه فى قول من يجب الرجوع إليه، قوله: وأيضًا فالزيادة فى الحروف كثيرة، وطريق إثبات اللغة النقل.

فائدة: ذكر العبادى فى زياداته مجىء الباء للتعليق كان، فإن قال: أن طالق[1] بمشيئة الله أو بإرادته أو برضاه لم تطلق، قال: لأن الباء فى كل هذا فى ظاهر اللغة تحمل على التعليق، ألا تراه يقول: أخرج بمشيئة الله، معناه: إن شاء الله، وأنت طالق بدخول الدار، أى: إن دخلت، ثم قال: ولو قال: أنت طالق بأمر الله، أو بقدر الله، أو بحكم الله، أو بعلم الله طلقت فى الحال؛ لأنه لا يتعارف كونه شرطًا يريدون به التحقيق. انتهى. وهذا يدل على أن التفرقة أخذها من العرف لا من اللغة، ومسائل الفقه لا تبنى على دقائق النحو.

(م): الثامن: بل، للعطف والإضراب، إما للإبطال أو الانتقال من غرض إلى آخر.

(ش): «بل»: إما أن يقع بعدها المفرد أو الجملة، فإن وقع بعدها مفرد كانت للعطف، ثم إما أن يعطف بها فى الإثبات أو النفى، فالأول نحو جاء زيد بل عمرو، فهى لنقل الحكم عما قبلها وجعله لما بعدها قطعًا، ولا نعنى بذلك أنها تنفيه عما قبلها، وتجعل ضده لما بعدها فتقرر نفى القيام عن زيد وتثبته لعمرو، وأجاز المبرد وابن عبد الوارث[2] وتلميذه الجرجانى مع ذلك أن تكون ناقلة حكم النفى لما بعدها، كما فى الإثبات، فتحتمل عندهم فى نحو: ما قام زيد بل عمرو أن يكون التقدير: بل ما قام عمرو، وإذا لا

---

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب «أنت طالق».

(٢) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن الحسين بن عبد الوارث، أبو الحسين الفارسى، النحوى، ابن أخت أبى على الفارسى وتلميذه، وإمام النحويين بعده. من مصنفاته: كتاب الهجاء، وكتاب الشعر توفى سنة ٤٢١هـ.
انظر: معجم الأدباء (١٨/١٨٦)، إنباه الرواة (٣/١١٦)، بغية الوعاة (١/٩٤).

يضرب زيد عمرًا: يكون ناهيًا عن ضرب كل واحد منهما، وإذا قال: ما له عليَّ درهم بل درهمان، لا يلزمه شيء؛ لأن الدرهم منفى صريحًا، وعطف عليه الدرهمان منقولاً إليهما، فصار كأنه قال: ما له عليَّ درهم وما له عليَّ درهمان. قال القواس فى «شرح الدرة»: وأوجبوا تقدير حرف النفي بعدها لتحقيق المطابقة فى الإضراب عن منفي، كما يتحقق عن موجب إلى موجب، قال: ويجب أن يقال: إن كان المعطوف غلطًا، قدر حرف النفي؛ ليشتركا فى نفى الفعل عنهما، وإن لم يكن غلطًا لم يقدر حرف النفى؛ لأن الفعل ثابت له، فلا ينفى عنه. انتهى. وضعف مذهب المبرد ما قاله الفارسى فى «الإيضاح» فى مسألة: ما زيد خارجًا بل ذاهب، لا يجوز إلا الرفع؛ لأن الخبر موجب، وما الحجازية لا تعمل فى الخبر إلا منفيًا، فلو كانت لنقل حكم الأول لجاز النصب بتقدير: بل هو ذاهبًا، والإجماع منعقد على منعه، وإنما لم تجز العرب ذلك لئلا يلتبس أحد المعنيين بالآخر، فإذا أرادوا أن ما بعد بل منفى، أتوا بحرف النفي، فقالوا: ما قام زيد بل ما قام عمرو.

وإن وقع بعدها الجملة، لم تكن حرف عطف بل حرف ابتداء، نحو: ما قام زيد بل عمرو قائم، ومعناها الإضراب أيضًا، لكن الإضراب تارة يكون لإبطال السابق نحو: ﴿**أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق**﴾ [المؤمنون: ٧٠]، ﴿**وقالوا اتخذ الرحمن ولدًا سبحانه بل عباد مكرمون**﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وتارة تكون للانتقال من غرض إلى آخر من غير إبطال كقوله تعالى: ﴿**ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم**﴾ [المؤمنون: ٦٢،٦٣]، قوله: ﴿**بل ادارك علمهم فى الآخرة بل هم فى شك منها بل هم منها عمون**﴾ [النمل: ٦٦]، لم يبطل شيء مما أخبر عنه سبحانه وتعالى، بل المعنى: بل يكفى الحديث فى هذه القصة ولندخل فى أخرى، فهو لقطع الخبر لا المخبر عنه، ووهم ابن مالك فى «شرح الكافية» فزعم أنها لا تقع فى القرآن إلا على هذا الوجه.

وسبقه إلى ذلك صاحب «البسيط»، وبالغ فقال: ولا فى كلام فصيح. إذا علمت هذا فكلام المصنف يقتضى أمورًا:

أحدها: إذا كانت للعطف لا يكون معناها الإضراب وليس كذلك.

ثانيها: أنها إذا كانت للإضراب لا تكون عاطفة، وهو ما عليه الجمهور، وظاهر كلام ابن مالك أنها عاطفة، وصرح به ولده فى «شرح الخلاصة»، وكان بعض الأكابر يقول: لم لم تكن عاطفة إذا وقعت بعد الجمل، وما الفرق بينها وبين الواو، فإنها تكون عاطفة للجمل، وإن كان الحكم منفيًا أو مثبتًا تقول: ما قام زيد ولم يخرج عمرو، وما قام بكر وخرج خالد، والذى يظهر فى الفرق أن أصلها للإضراب، صار ما قبلها كأنه

لم يذكر، فكأنه لا شيء يعطف، وكان مقتضى هذا أن لا يعطف المفردات، لكن لما حصل التشريك في الإعراب وكان ما بعدها معمولاً لما قبلها لم يكن إلغاؤه من هذا الوجه، فلما بقي تعلق ما قبلها لما بعدها لم يحصل الإضراب إلا في نسبة الحكم لما قبلها فقط، لكن كان مقتضى هذا أن تكون حتى عاطفة إذا وقع بعدها الجملة، إلا أنها لم يكن أصلها العطف، بل أصلها الغاية والانتهاء كـ «إلى»، فلما وقع بعدها الجمل لم يتعد بقاؤها على أصالتها، ولما وقع بعدها المفرد مع عدم صلاحيتها للغاية، جعلت حرف عطف، ولهذا يدعى فيها مع كونها عاطفة معنى الغاية.

(م): التاسع: بيد بمعنى غير، وبمعنى: من أجل، وعليه: بيد أني من قريش.

(ش): بيد ويقال: ميد بالميم: اسم ملازم للإضافة إلا إن وصلتها، ولها معنيان: **أحدهما:** بمعنى غير، ومنه الحديث: «نحن الآخرون السابقون بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا»[1] **وثانيهما:** بمعنى من أجل، قاله الشافعي فيما رواه ابن حبان في صحيحه عنه عقب الحديث المتقدم، وعلى هذا الحديث الآخر: «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش»[2]، وقال الزمخشري في «الفائق»: هو من تأكيد المدح بما يشبه الذم.

(م): العاشر: ثم: حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح.

(ش): ينبغي أن يكون الخلاف راجعًا إليهما، فأما التشريك فالمخالف فيه: الكوفيون، قالوا: قد تتخلف بوقوعها زائدة، فلا تكون عاطفة البتة، كقوله تعالى: ﴿**وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم**﴾ [التوبة: ١١٨]، وأما المهلة والمراد به التراخي، ولذلك قال سيبويه: إذا قلت: مررت برجل ثم امرأة، فالمرور هنا مروران، يريد أن المرور

---

(١) رواه أبو هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، وأوتيناه من بعدهم، وهذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا الله له، فهم لنا فيه تبع، فاليهود غدًا والنصارى بعد غد» ا.هـ.
أخرجه مسلم في صحيحه واللفظ له (١٤٤/٦)، بشرح النووي، وأخرجه البخاري (١٦٠/١٠) بحاشية السندي، والنسائي في سننه (٨٥/٣) وما بعدها، وابن ماجه في صحيحه (١٧٨/١)، وابن حبان، انظر الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١٩٧/٤).

(٢) حديث: «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش» رواه ابن سعد في الطبقات عن يحيى بن يزيد السعدي مرسلاً، ورواه الطبراني عن أبي سعيد الخدري، والعجلوني في كشف الخفا (٢٠٠/١).
انظر: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي (ص٥٢) اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة للزركشي (ص١٦٠)، المقاصد الحسنة (ص٩٥) تمييز الطيب من الخبيث (ص٣٥)، الغماز على اللماز (ص٥٩).

الثاني لم يقع إلا بعد انقضاء المرور الأول، والمخالف فيه الفراء، قال: قد يتخلف، بدليل: أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب؛ لأن «ثم» فى ذلك لترتيب الأخبار، ولا تراخى بين الإخبارين، ووافقه ابن مالك وقال: تقع «ثم» فى عطف المتقدم بالزمان اكتفاءً بترتيب اللفظ، وجعل منه قوله تعالى: ﴿ثم آتينا موسى الكتاب﴾ [الأنعام: ١٥٤]، والصحيح الأول، قال الشيخ فى «شرح الإلمام»: ولأجل إفادة «ثم» التراخى امتنع أن يقع فى جواب، فلا تقول: إن تعطنى ثم أنا أشكرك، كما تقول: فأنا أشكرك؛ لأن الجزاء لا يتراخى عن الشرط، فالمعنيان متنافيان، وكذلك أيضًا لا يقع فى باب الافتعال والتفاعل لمنافاة معناها، وقال ابن عصفور فيما قيده على «الجزولية»: من الدليل على أن ثم ليست كالواو، إجماع الفقهاء على أنه لا يجوز أن يقال: يمين الله ويمينك، وأجازوا: هذا بيمين الله ثم بيمينك، ولو كانت بمعنى الواو ما فروا إليها، وفى الحديث: أن بعض اليهود قال لبعض أصحابه: أنتم تزعمون أنكم لا تشركون بالله شيئًا، وأنتم تقولون: شاء الله وشئت، ذكر ذلك للنبى ﷺ، فقال: «لا تقولوها، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شئت»(١)، رواه قاسم بن أصبغ(٢) فى مسنده، واعلم أن الراغب ذكر فى ثم عبارة جامعة، فقال: حرف عطف يقتضى تأخر ما بعده عما قبله، إما تأخرًا بالذات أو بالمرتبة أو الوضع.

(م): والترتيب، خلافًا للعبادى.

(ش): فى إطلاق حكاية هذا عن العبادى نظر؛ فإنه إنما قاله فى موضع خاص، لا فى مدلول ثم، نقل القاضى الحسين عنه فى باب الوقف: أنه لو قال: وقفت على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنًا بعد بطن، فهى للترتيب، وقال العبادى: هو للجمع. انتهى.

---

(١) أخرجه أبو داود فى سننه (٤٩٨٠)، مسند الإمام أحمد (٣٨٤/٥، ٣٩٤، ٣٩٨)، البيهقى فى السنن الكبرى (٢١٦/٣)، الحاكم فى المستدرك (٤٦٢/٣)، ابن أبى شيبة فى المصنف (١١٧/٩)، الألبانى فى السلسلة الصحيحة (١٣٧) بلفظ: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان».
أخرجه الإمام أحمد فى المسند (٧٢/٥)، الحاكم فى المستدرك (٤٦٣/٣)، سنن الدارمى (٢٩٥/٢)، الهيثمى فى موارد الظمآن (٢٩٥/٢)، مجمع الزوائد (٢٠٨/٧) مشكل الآثار للطحاوى (٩٠/١) بلفظ «لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد» ا.هـ.

(٢) هو: قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء القرطبى، ويعرف بالبيانى (أبو محمد)، محدث بالأندلس، حافظ، مكثر، عارف بالرجال والنسب، والنحو، والغريب، والشعر، توفى بقرطبة سنة ٣٤٠هـ، من مصنفاته: كتاب فى أحكام القرآن، وله المجتبى فى أحاديث المصطفى، وغيرها.
انظر: كشف الظنون (٨٠/١) تذكرة الحفاظ (٦٧/٣)، الأعلام (١٧٣/٥).

ولعل مأخذه أن «وقفت» إنشاء، فلا مدخل للترتيب فيه، كقولك: بعتك هذا ثم هذا، بل عداه القاضى أبو الطيب الطبرى إلى بعض الأخبار، فقال فى باب الإقرار من تعليقه: لو قال: له علىَّ درهم ثم درهم لزمه درهمان؛ لأن ثم من حروف العطف الخالصة كالواو غير أنه للفصل والمهلة ولا فائدة للفصل والمهلة هنا، فيكون كقوله: درهم درهم. انتهى.

وهو المذهب، نعم، القول بأنها كالواو لا ترتيب فيها، منقول عن الفراء حكاه السيرافى، وعزاه غيره للأخفش محتجًا بقوله: ﴿**خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها**﴾ [الزمر: ٦]، ومعلوم أن هذا الجعل كان قبل خلقنا، والجمهور تأولوه على الترتيب الإخبارى، وفيها مذهب ثالث: أنها للترتيب فى المفردات نحو: قام زيد ثم عمرو، ودون الجمل؛ كقوله تعالى: ﴿**فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون**﴾ [يونس: ٤٦]؛ إذ شهادة الله تعالى مقدمة على المرجع، قاله ابن برهان ومثله قول ابن السمعانى فى «القواطع»: تستعمل فى موضع الواو مجازًا؛ كقوله ﴿**ثم الله شهيد**﴾، والصحيح أنها للترتيب مطلقًا، لكنها فى المفرد ترتيب الواقع الواقع نحو: قام زيد ثم قام عمرو، ومع الجمل تدل على ترتيب خبر، على خبر لا على ترتيب خبر على المخبر عنه، كقوله:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

(م): الحادى عشر: حتى لانتهاء الغاية غالبًا، وللتعليل،وندر للاستثناء.

(ش): حتى: على أربعة أقسام:

جارة نحو: سرت حتى الليل، ومنه قوله تعالى: ﴿**حتى مطلع الفجر**﴾ [القدر: ٥]، وخالف فيه الكسائى، وقال: الجر بـ«إلى» مضمرة بعد حتى، أى: حتى انتهى التسليم إلى مطلع الفجر.

وعاطفة كالواو، نحو: قدم الحجاج حتى المشاة، وخالف فيه الكوفيون، ويعربون ما بعدها على إضمار عامل.

وابتدائية أى: مستأنف بعدها الجمل، إما الإسمية نحو: حتى ماء دجلة أشكل، أو الفعلية نحو: ﴿**حتى يقول الرسول**﴾ [البقرة: ٢١٤] على قراءة الرفع، **وناصبة** للفعل عند الكوفيين نحو: ﴿**حتى تنكح زوجًا غيره**﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ومذهب البصريين، أنها الجارة والناصب «أن» مضمرة بعدها.

إذا علمت هذا فإطلاق المصنف يقتضى: الغاية تشمل جميع أقسامها، فنقول: أما الجارة فلا شك أن معناها الغاية، واختلف فى المجرور بها: هل يدخل فيما قبلها أو لا؟

على مذاهب: **أحدها:** وهو قول الجمهور منهم المبرد، وابن السراج[1]، والفارسى، والزمخشرى، وابن الحاجب، وغيرهم: أنه داخل؛ فإن غاية الشيء بعضه، واستثنى بعضهم ما إذا دلت قرينة على خروجه؛ نحو: صمت حتى الفطرة، وذكر صاحب «الإيضاح»: أن سيبويه صرح بأن ما بعدها داخل فيما قبلها ولابد، لكنه مثل بما هو بعض.

والثاني: لا يدخل ورجحه ابن عصفور.

والثالث: قد يدخل وقد لا، وحكى عن ثعلب، وقال ابن مالك: حتى لانتهاء الغاية بمجرورها أو عنده، يعنى: أنه يحتمل أن يكون داخلاً فيما قبلها أو غير داخل، فإذا قلت: ضربت القوم حتى زيد، فيحتمل أن يكون زيد مضروبًا انتهى الضرب به، ويجوز أن يكون غير مضروب انتهى الضرب عنده، وذكر أن سيبويه والفراء أشارا إلى ذلك، وتحصل أن الجمهور على الدخول بخلاف إلى، وزعم القرافى أنه لا خلاف فى وجوب دخول ما بعد حتى، وأنه لا يجرى فيها الخلاف فى «إلى»؛ لاتفاق النحاة على أن شرط حتى أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلاً فى حكمه. وليس كما قال، بل الخلاف فيها مشهور وإنما الاتفاق فى حتى العاطفة، لا الخافضة، والفرق أن العاطفة بمنزلة الواو فتفطن له، وأما العاطفة فيلزم أن يكون ما بعدها غاية لما قبلها فى زيادة أو نقص.

قال النحاس فى كتاب «الكافى»: اعلم أن حتى فيها معنى الغاية وإن عطف بها، ولهذا وجب أن تكون لإخراج شيء من شيء. انتهى.

يعنى: أن يؤتى بها لدفع ما يتوهم إخراجه مع صحة شمول الأدلة له، وهذا عكس إلا؛ فإنه يؤتى بها لإخراج ما يظن دخوله، وأما الاستثناء به فأثرها واضح، وأما الناصبة: فالمشهور أن لها معنيين: أحدهما: الغاية، والثاني: التعليل، نحو: كلمته حتى يأمرنى بشيء، وعلامة كونها للغاية أن يجيء موضعها «إلى أن»، وكونها للتعليل أن يجيء موضعها «كى»، وزاد ابن مالك فى «التسهيل» معنى ثالثًا وهو معنى «إلا»، أى: تكون

---

(١) هو: محمد بن السرى بن سهل، أبو بكر النحوى المعروف بابن السراج، إمام نحوى أديب مشهور، أخذ الأدب عن الزجاج والمبرد وعن جماعه الأعيان، نقل عنه الجوهرى فى كتاب الصحاح فى مواضع عديدة. توفى سنة ٣١٦هـ. من مصنفاته كتاب فى الأصول، قال عنه ابن خلكان: إنه من أجود ما صنف فى هذا الشأن وإليه المرجع عند اضطراب النقل واختلافه. وله كتاب الموجز، شرح كتاب سيبويه وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٣٤٠،٢٣٩/٤)، تاريخ بغداد (٣١٩/٥)، شذرات الذهب (٢٧٣/٢).

للاستثناء المنقطع، لقول الشاعر:

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

ويمكن جعله بمعنى إلى.

فائدة: من المهم البحث عن حكمها في الترتيب، وكان ينبغي للمصنف التعرض له، واختلف فيه؛ فقال ابن الحاجب: حتى مثل الفاء، يعني: في الترتيب، وقال الخفاف والصيمري[1]: هي في العطف كالواو، وجرى عليه ابن مالك في «شرح العمدة»، قال: وزعم بعض المتأخرين أنها تقتضي الترتيب، وليس بصحيح، بل يجوز أن تقول: حفظت القرآن حتى سورة البقرة، وإن كانت أول ما حفظته أو متوسط، وفي الحديث: «كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس»[2]، ولا ترتيب في تعلق القضاء بالمقضيات، إنما الترتيب في كونها، وتوسط ابن أبان فقال: الترتيب الذي تقتضيه «حتى» ليس على ترتيب الفاء، وثم؛ وذلك أنهما يرتبان أحد الفعلين على الآخر في الوجود، وهي ترتب ترتيب الغاية والنهاية، ويشترط أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها، ولا يحصل ذلك إلا بذكر الكل قبل الجزء، قال الجرجاني: الذي أوجب ذلك أنها للغاية والدلالة على أحد طرفي الشيء، وطرف الشيء لا يكون من غيره، ولهذا كان فيها معنى التعظيم والتحقير؛ وذلك لأن الشيء إن أخذته من أعلاه فأدناه غايته وهي التحقير، وإن أخذته من أدناه فأعلاه غايته وهي التعظيم. قلت: وقد يرد على القائلين إنها ليست للترتيب قولهم: إنها للغاية إما في نقص أو زيادة؛ نحو: غلبك الناس حتى النائي، وسبحان من يحصي الأشياء حتى مثاقيل الذر، والجمع بين الكلامين مشكل؛ فإنها لو لم تكن للترتيب، لم يكن لاشتراط القوة والضعف فائدة، ولو لم يقتض التأخير عقلاً أو عادة لم

---

(١) هو: الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصيمري، الحنفي، قال الباجي: هو إمام الحنفية ببغداد، وكان قاضيا، عالما، خبيراً، وكان ثقة صاحب حديث، وكان صدوقًا، وافر العقل. توفي سنة ٤٣٦هـ. من مصنفاته: شرح مختصر الطحاوي، ومجلد ضخم في أخبار أبي حنيفة وأصحابه.
انظر: شذرات الذهب (٢٥٦/٣)، الفوائد البهية (ص٦٧)، تذكرة الحفاظ (١١٩/٣)، تاريخ بغداد (٧٨/٨).

(٢) أخرج الإمام مالك في الموطأ (٨٩٩/٢)، الإمام أحمد في المسند (١١٠/٢)، عن طاوس اليماني: أنه قال: أدركت ناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: «كل شيء بقدر»، وسمعت عبد الله بن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس، أو الكيس والعجز»، وبمسند الربيع بن حبيب (١٩/١) بلفظ: «كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكسل».

يحسن ذلك، فإن قلت: فائدته فائدة العموم، قلت ذلك مستفاد من اللفظ قبلها، وقال القواس: تفيد مع الترتيب المهلة، إلا أن المهلة فيها أقل من ثم، وقيل: لا مهلة فيها كالفاء، وقيل: هي بمنزلة الواو، قال: والأول أظهر؛ لأن شرطها في العطف أن يكون ما بعدها جزءًا مما قبلها، فلو لم تفد الترتيب للزم جواز تقدم خبر الشيء المتأخر عليه وهو محال.

(م): الثاني عشر: رب للتكثير والتقليل، ولا يختص بأحدهما، خلافًا لمن ادعى ذلك.

(ش): اختلف في رب على مذاهب:

أحدها: أنها للتقليل دائمًا، وعليه الجمهور، ونسبه صاحب «البسيط» لسيبويه.

والثاني: للتكثير دائمًا، وبه قال صاحب «المعين»، واختاره ابن درستويه والجرجاني والزمخشري، وعزاه ابن خروف وابن مالك إلى سيبويه، مستدلين بقوله: في باب لم، ومعناها معنى رب.

والثالث: أنها ترد لهما، فمن التكثير قوله تعالى: **﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾** [الحجر: ٢]، وقوله ﷺ: «يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة» (١)، ومن التقليل قول الشاعر:

ألا رب مولود وليس له أب ... وذي ولد لم يلده أبوان

ومقتضى تعبير المصنف: أنها ترد لهما على السواء فيكون من الأضداد، وهو قول الفارسي في كتاب الحروف، لكن المختار عند ابن مالك أنها أكثر ما تكون للتكثير، والتقليل بها نادر، وهو المختار، ويتحصل من ذلك أربعة مذاهب، ويخرج من كلام جمع من المغاربة.

خامس: وهو أنها للتكثير في مواضع المباهاة والافتخار. **وسادس:** وهو أنها حرف إثبات لم توضع لتقليل ولا تكثير، وإنما يستفاد ذلك من القرائن، واختاره أبو حيان، وفيه بعد؛ للزومه وجود حرف لا يفيد معنى أصلاً إلا بالقرائن المصححة.

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه بلفظ: «يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة».

انظر: صحيح البخاري (٦٢/٢)، والإمام أحمد في المسند بلفظ «يا رب كاسيات في الدنيا عاريات يوم القيامة».

انظر: مسند الإمام أحمد (٢٩٧/٦)، ورواه الترمذي بسننه (٢١٩٦) وقال حديث حسن صحيح.

(م): الثالث عشر: على، الأصح أنها قد تكون اسمًا بمعنى فوق، وتكون حرفًا.

(ش): ذهب ابن طاهر[1]، وابن خروف، وابن الطراوة[2]، والآمدى والشلوبين إلى أنها اسم أبدًا، وزعموا أنه مذهب سيبويه، ومشهور مذهب البصريين أنها حرف جر، إلا إذا دخل عليها حرف جر كقول الشاعر:

غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها

وزاد الأخفش موضعًا آخر، وهو أن يكون مجرورها، وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد؛ كقوله تعالى: ﴿**أمسك عليك زوجك**﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقال الفراء: حرف، ولو دخل عليها حرف الجر. فهذه أربعة مذاهب: حرف مطلقًا، اسم مطلقًا إلا فى موضع، حرف إلا فى موضعين كالأخفش.

(م): للاستعلاء، والمصاحبة، والمجاوزة، والتعليل، والظرفية، والاستدراك، والزيادة.

(ش): الاستعلاء إما حسى؛ كقوله تعالى: ﴿**كل من عليها فان**﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو معنوى؛ كقوله: ﴿**ولعلا بعضهم على بعض**﴾ [المؤمنون ٩١]، ونحو: عليه دين، كأن بلزومه له علا عليه؛ ولهذا يقال: ركبه الدين، وهذا المعنى يطرق أوجهها الثلاثة، فإنك إذا قلت: زيد على الحائط فقد دللت على استعلائه عليه، وكذا علا زيد على الحائط، وكذا سرت من عليه، فإن السائر من فوق مستعل على السائر من أسفل، ولم يثبت لها أكثر البصريين غير هذا المعنى، وأولوا ما أوهم خلافه، ولهذا قدمه المصنف، وأما نحو: توكلت على الله واعتمدت عليه، وقوله: ﴿**وتوكل على الحى**﴾ [الفرقان: ٥٨]، فهى بمعنى الإضافة والإسناد، أى: أضفت توكلى وأسندته إلى الله تعالى، لا للاستعلاء؛ فإنها لا تفيده هاهنا حقيقة ولا مجازًا. ومثال المصاحبة: ﴿**وآتى المال على حبه**﴾ [البقرة: ١٧٧]، والمجاوزة بمعنى عن كقوله:

إذا رضيت على بنو قشير ... لعمر الله أعجبنى رضاها

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن طاهر الأنصارى الإشبيلى المعروف بالخِدَب، وهو الرجل الطويل، وقد كان من حذاق النحويين وأئمتهم، وعليه تتلمذ ابن خروف. توفى فى حدود سنة ٥٨٠هـ.
انظر: بغية الوعاة (٢٨/١)، إنباه الرواة (١٨٨/٤).

(٢) هو: سليمان بن محمد بن عبد الله السبائى المالقى، أبو الحسين بن الطراوة، النحوى الماهر والأديب البارع، والشاعر المجيد.
قال السيوطى: له آراء فى النحو تفرد بها وخالف فيها جمهور النحاة. توفى سنة ٥٢٨هـ.
انظر: بغية الوعاة (٦٠٢/١)، وإنباه الرواة (١٠٧/٤).

وخرج عليه المزنى[١]، وابن خزيمة[٢] قوله ﷺ: «من صام الدهر ضيقت عليه جهنم»[٣]، أى: عنه فلا يدخلها. **والتعليل:** ﴿**ولتكبروا الله على ما هداكم**﴾ [البقرة: ١٨٥] **والظرفية:** ﴿**واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان**﴾ [البقرة: ١٠٢]. **والاستدراك:** فلان لا يدخل الجنة لسوء صنعه، على أنه لا ييأس من رحمة الله. والزيادة كقوله ﷺ: «من حلف على يمين»[٤] أى يمينًا. وقد تزاد للتعويض من أخرى محذوفة كقول الشاعر:

.... إن لم يجد يومًا على من يتكل

أى: عليه، وفي هذا خلاف مذهب سيبويه أن «على» و«عن» لا يزادان.

(م): أما علا يعلو، ففعل.

(ش): ومنه قوله تعالى: ﴿**إن فرعون علا فى الأرض**﴾ [القصص: ٤]، فإنها لو كانت حرفًا لما دخلت على «فى»، وقد اجتمعت الفعلية والظرفية في قوله تعالى: ﴿**ولعلا بعضهم على بعض**﴾ [المؤمنون: ٩١]، وأشار المصنف بذلك إلى أنها تأتى اسمًا وفعلاً وحرفًا، ونبه بقوله: «يعلو» على أن الفعلية تفارق الاسمية بتصرفها، قال لبيد[٥]:

---

(١) هو: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق أبو إبراهيم، إمام مجتهد زاهد. ولد سنة ١٧٥هـ. من شيوخه: الإمام الشافعي، ونعيم بن حماد. ومن تلاميذه: ابن خزيمة وابن أبى حاتم والطحاوى. من مصنفاته: الترغيب فى العلم، والمختصر، والمنثور. توفى سنة ٢٦٤هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٩٣/٢)، وفيات الأعيان (٢١٧/١)، الفتح المبين (١٥٦/١).

(٢) هو: محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمى النيسابورى، أبو بكر، المحدث، الحافظ الكبير، الثبت، إمام الأئمة حفظًا وفقهًا وزهدًا، شيخ الإسلام، تفقه على المزنى وغيره، مصنفاته تزيد عن مائة وأربعين كتابًا سوى المسائل. توفى سنة ٣١١هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٤٩/١١)، طبقات الشافعية (١٠٩/٣)، شذرات الذهب (٢٦٢/٢).

(٣) حديث: «من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد بيده». أخرجه الإمام أحمد فى المسند (٤١٤/٤)، وتلخيص الحبير لابن حجر (٢: ٢١٧) والهيثمى فى مجمع الزوائد (١٩٣/٣)، وابن حجر فى فتح البارى (٢٢٢/٤).

(٤) رواه الإمام مسلم فى صحيحه فى كتاب الإيمان برقم (١٧٦) بسنده عن ثابت بن الضحاك أنه بايع رسول الله ﷺ تحت الشجرة، وأن الرسول ﷺ قال: «من حلف على يمين بملة غير الإسلام كاذبا فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عُذب به يوم القيامة، وليس على رجل نذر فى شيء لا يملكه».
انظر: الترغيب والترهيب للمنذرى (٣٠٢/٣، ٤٦٤)، فتح البارى لابن حجر (٤٥٠/٧).

(٥) هو الصحابى الجليل لبيد بن ربيعة العامرى، أبو عقيل، من فحول الشعراء، كان شريفا فى-

يعلو بها حـرب الأكـام مسجج قـد رأتـه عصابهـا وحمامهـا

(م): الرابع عشر الفاء عاطفة للترتيب المعنوى والذكرى.

(ش): مثال المعنوى: قام زيد فعمرو،، والذكرى: هو عطف مفصل على مجمل هو في المعنى؛ نحو: ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كان فيه﴾ [البقرة: ٣٦]، ونحو: توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه ورجليه، وقال الفراء: لا تفيد الترتيب، واستنكر هذا منه مع قوله بأنها تفيد الترتيب، واحتج بقوله: ﴿أهلكناها فجاءها بأسنا﴾ [الأعراف: ٤]، وأجيب بأنها للترتيب الذكرى أو على حذف، أى: أردنا إهلاكها، واقتصار المصنف على هذين النوعين يخرج الترتيب في الأخبار. وذكر جماعة: أن الفاء تشارك «ثم» في الترتيب الإخبارى كما تشاركها في الترتيب الوجودى نحو: مطرنا بمكان كذا فمكان كذا، وربما لم نذكر كيف نزل بها، وربما ذكرت الذى كان أولاً وآخرًا، ونقل الشيخ في «شرح الإلمام» فصلاً عمن يرى في الترتيب بثم ضعفًا، والقول بالترتيب الإخبارى، قال بعد أن قرب أن ثم لترتيب الثانى على الأول في الوجود بمهلة: ثم» تأتى لتفاوت الترتيب، ثم قال: ومجيء هذا المعنى أيضًا مقصود بالفاء العاطفة، نحو: خذ الأفضل فالأكمل، واعمل الأحسن فالأجمل، ونحو: يرحم الله المحلقين فالمقصرين، فالفاء في الأول لتفاوت مرتبة الأفضل من الكمال والحسن من الجمال، وفي الثانى لتفاوت رتب المحلقين من المقصرين بالنسبة إلى تحليقهم وتقصيرهم، وقوله تعالى: ﴿والصافات صفًا فالزاجرات زجرًا﴾ [الصافات: ١، ٢] تحتمل فيه الفاء المعنيين معًا، فيجوز أن يراد بها تفاوت رتبة الصف من الزجر ورتبة الزجر من التلاوة، ويجوز أن يراد بها تفاوت رتبة الجنس للزاجر بالنسبة إلى صفهم وزجرهم.

(م): وللتعقيب في كل شيء بحسبه.

(ش): معنى التعقيب في المشهور كون الثانى بعد الأول من غير مهلة، بخلاف «ثم»؛ ولهذا قال بعضهم: «ثم» لملاحظة أول زمن المعطوف عليه، والفاء لملاحظة آخره، قال ابن جنى في خاطرياته: وقد أجاد العبارة أبو إسحاق في قوله: الفاء للتفريق على مواصلة، فقوله: للتفريق، أى: ليس كالواو في أن ما عطف بها مع ما قبله بمنزلة المتبع في لفظ واحد، وقوله: على مواصلة، أى: لما فيها من قوة الاتباع وأنه لا مهلة بينهما. انتهى. وصار المحققون إلى أن التعقيب في كل شيء بحسبه، ولهذا يقال: تزوج فلان

=الجاهلية والإسلام، وكان فارسًا شجاعًا سخيًا، وفد على رسول الله ﷺ وحسن إسلامه، توفى سنة ٤١هـ.

انظر: الإصابة (٣/٣٠٧)، الاستيعاب (٣/٣٠٦).

فولد لـه، إذا لـم يكـن بينهمـا إلا مـدة الحمـل، وإن كـانت متطاولـة، ودخلـت البصـرة فالكوفة، إذا لم يقم فى البصرة ولا بين البلدين، وفى هذا انفصـال عمـا أورده السيرافى على قول البصريين: أن الفاء للتعقيب فى هـذه الأمثلة؛ فإنـا نقـول: هـى للتعقيب على الوجه الذى يمكن.

قال ابن الحاجب: المراد بالتعقيب: ما يعد فى العـادة تعقيبًا لا علـى سبيل المضايقـة، قرب الفعلين بعد الثانى عقب الأول عادة وإن كان بينهمـا أزمـان كثيرة كقولـه تعـالى: ﴿خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغـة عظامـا﴾ [المؤمنـون: ١٤]، الآية، ونص الفارسى فى «الإيضاح» على أن «ثم» أشد تراخيًا من الفاء، وهذا يدل على أن الفاء فيها تراخ، ووجهه ابن أبى الربيع[(١)] بأن الاتصال يكون حقيقة ومجازًا، فإذا كان حقيقة فلا تراخى فيه، وإذا كان مجازًا ففيه تراخ بلا شك، نحو: دخلت البصرة فالكوفـة، وقد يكون التراخى قليلاً، فيكون كالمستهلك، وتوسع ابن مالك فذهـب إلى أنهـا تكـون معها كالمهملة، كـ «ثم»، كقوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السـماء مـاء فتصبح الأرض مخضرة﴾ [الحج: ٦٣]، والأحسن أنها للتعقيب على ما سبق.

تنبيه: قضية كلام المصنف اختصاص التعقيب بالعاطفة فتخرج الرابطة للجـواب، وبـه صرح القاضى أبو بكر فى «التقريب»، وقال: إنها لا تقتضى التعقيب فـى الأجوبـة فـرارًا من مذهـب المعتزلـة فـى أن الكـلام حـروف وأصـوات، فقـالوا فـى قولـه تعـالى: ﴿كـن فيكون﴾ [آل عمران: ٤٧]: إن الكلام عندهم القديـم هـو الكـاف والنون، فـإذا تعقبـه الكائن فإما أن يؤدى إلى قدم الحادث أو حدث القديم.

(م): وللسببية.

(ش): نحو: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون﴾ [الواقعة: ٥٢، ٥٣]، وجعل منه العبدرى[(٢)] فـى

---

(١) هو: أبو الحسين عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله بن محمد بن عبيد الله بـن أبـى الربيـع القرشـى، الأرموى العثمانى، من ذرية سيدنا عثمان رضى الله عنه. من شيوخه: أحمد العزفى، ابـن بقـى، ابن شعارى، والشـلطيس. مـن تلاميـذه: ابـن الحجـاج التجيبـى، أحمـد بـن إبراهيـم الغرنـاطى، وغيرهم، من مصنفاته: الكافى فى الإفصاح عن معانى كتاب الإيضاح فى النحو، شرح الجمـل للزجاجى، والبسيط، والوسيط. توفى سنة ٦٨٨هـ.

انظر: بغية الوعاة (١٢٥/٢)، معجم المؤلفين (٢٣٦/٦)، غاية النهاية (٤٨٤/١).

(٢) هو: محمد بن عبد الله بن ميمون بن إدريس بن محمد بن عبد الله العبدرى القرطبى (أبـو بكـر) مفسر، مقرئ، فقيه، أديب، لغوى، نحوى، شاعر، توفى سـنة ٥٦٧. مـن مصنفاتـه: شـرحان=

شرح الجمل: طلعت الشمس فوجد النهار، وحديث: «فإذا ركع فاركعوا»(١) فالتقدم هنا بالسببية، فإن لم يتقدم طلوع الشمس لوجود النهار بالزمان، فقد تقدم بأنه سبب وجود النهار وكذلك الإمام فإن لم يتقدم ركوعه ولا سجوده بالزمان سجود المأموم وركوعه، فقد تقدماهما بالسببية، وجعله السهيلى حقيقة فى التعقيب، ورد الترتيب والسببية إليه؛ لأن الثانى بعدها إنما يجىء فى عقب الأول.

(م): الخامس عشر فى للظرفين.

(ش): أى: المكانى والزمانى، واجتمعا فى قوله تعالى: ﴿**الم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين**﴾ [الروم: ١ - ٤]، والمراد بالظرفية أن يكون محلاً لوقوع الشىء إما حقيقة كما سبق؛ لأن الأجسام(٢) هى القابلة للحلول، أو مجازًا نحو: نظر فى الكتاب وسعى فى الحاجة؛ لأن العلم قد صار وعاء لنظره، ومنه قوله تعالى: ﴿**ليدخل الله فى رحمته من يشاء**﴾(٣)؛ لأن الرحمة كأنها صارت محيطة بالمؤمنين إحاطة الجسم بالجسم(٤)، وفى هذا تأكيد للتفصيل، حيث أخرج العرض(٥) إلى حكم الجوهر(٦)، والضابط أن الظرف والمظروف إن كانا جسمين كزيد

=على الجمل للزجاجى فى النحو كبير وصغير، شرح أبيات الإيضاح للفارسى، وله شعر وغيرها.

انظر: بغية الوعاة (٢/٢٤٤)، كشف الظنون (١/٦٠٤،٢١٣).

(١) هذا جزء من حديث أنس بن مالك، رضى الله عنه، أخرجه البخارى فى صحيحه (١/١٢٧)، حاشية السندى، مسلم فى صحيحه (٤/١٣٠)، بشرح النووى، الترمذى بالسنن (٢/١٩٤)، والنسائى فى سننه (٢/٩٨،٩٩)، وابن ماجه فى صحيح سننه (١/١٤٠،١٤١،٢٠٧) والدارمى (١/٢٨٦،٢٨٧)، مسند الإمام أحمد (٢/٣١٤)، وموطأ مالك (١/١٣٥).

(٢) الجسم: هو القائم بنفسه الشاغل للمكان، والأجسام ذات أطوال وعروض وأعماق وقائمة بنفسها. انظر: الفصل لابن حزم (٥/٤٢).

(٣) فى المخطوط «يدخل فى رحمته» وهو خطأ وما أثبتنا هو الصواب، سورة الفتح: ٢٥.

(٤) قلت: من أسماء الله الحسنى اسمه الرحيم، وهو ما نؤمن به ونؤمن بما دل عليه من معنى، وهو أنه ذو رحمة، وبما تعلق به من آثار وهو أنه يرحم من يشاء، فقول الشارح هنا «أن الرحمة محيطة بالمؤمنين إحاطة الجسم بالجسم» معناه إحاطة رحمة الله التى هى الأثر بالمؤمنين لا إحاطة الاسم لأنه الله ولا المعنى لأنها صفة الله، وأسمائه وصفاته سبحانه لا تحل بأجسام ولا هى أعراض على الأجسام تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

(٥) العرض: الإعراض: هى القائمة بغيرها لا بنفسها، لأنها عرض فى الأجسام وحدث فيها، فإن الإعراض هى الأفعال من الأكل والشرب والنوم والجماع والمشى، والضرب، ومنها ما يدرك=

في الدار، او الظرف جسمًا والمظروف عرضًا كالصبغ في الثوب، فالظرفية حقيقة، وإن كانا عرضين كالنجاة في الصدق أو الظرف عرضًا والمظروف جسمًا نحو: ﴿**أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون**﴾ [يس: ٥٥]، كانت الظرفية مجازًا.

فائدة: لو قال: أنت طالق اليوم وفي الغد وفيما بعد الغد، وقع في كل يوم طلقة؛ لأن حرف «في» للظرفية، والظرف لابد له من مظروف، كذا قاله المتولي، قال الرافعي: وليس هذا التوجيه بواضح، إذ يجوز أن يختلف الظرف ويتحد المظروف.

(م): وللمصاحبة والتعليل والاستعلاء.

(ش): مثال المصاحبة: ﴿**فخرج على قومه في زينته**﴾ [القصص: ٧٩]، والتعليل: ﴿**فذلكن الذي لمتنني فيه**﴾ [يوسف: ٣٢]، ﴿**لمسكم فيما أخذتم**﴾ [الأنفال: ٦٨]، والاستعلاء: ﴿**لأصلبنكم في جذوع النخل**﴾ [طه: ٧١]، وهذا قول كوفي. ومنعه بعضهم؛ لأنه يلزم منه المجاز، فيكون مجازان: استعمال «في» بمعنى «على»، وكون «على» ليس فيها العلو على حقيقته، وإنما هي على بابها، وهو اختيار صاحب «المفصل»، فقال: وقولهم: لأنها في الآية بمعنى «على»، يحمل على الظاهر.

(م): والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء وإلى ومن.

(ش): مثال التوكيد: ﴿**وقال اركبوا فيها**﴾ [هود: ٤١]. والتعويض، هي: الزائدة عوضًا من أخرى محذوفة، كقولك: ضربت فيمن رغبت، أي: فيه، قاله ابن مالك. والباء: ﴿**يذرؤكم فيه**﴾ [الشورى: ١١][(١)]، أي: يلزمكم به[(٢)]. وإلى: ﴿**فردوا أيديهم**

=بالبصر وهو اللون إذ ما لا لون له لا يدرك بالشم كالنتن، والطيب، ومنها ما يدرك بالذوق كالحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة، ومنها ما يدرك باللمس كالحر والبرد، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصوت وقبحه وجهارته وجفوته، ومنها ما يدرك بالعقل كالحركة والحمق والعدل والجور والجهل. ا.هـ. بتصرف من الفصل (٥/٤٢/٤٣).

(٦) قال ابن حزم: وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرا ليس جسما ولا عرضا وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل، وحد هذا الجوهر عند من أثبته: أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزئ، وحَدَّه بعض من ينتمي إليه الكلام بالحد السابق وزادوا عليه أنه يحمل من كل عرض عرضًا واحدًا فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسمة. انتهى بتصرف من الفصل (٥/٤٤).

(١) في المخطوط ﴿يذرؤكم أي فيه﴾ بزيادة «أي» وهو خطأ وما أثبتناه هو الصواب.

(٢) قوله: «أي: يلزمكم به» تفسير ليس بصواب والصواب ﴿يذرؤكم﴾ بالمعجمة يخلقكم (فيه) في الجعل المذكور، أي يكثركم بسببه بالتوالد. انتهى.

انظر: تفسير الجلالين وهو لفظه وتفسير القرطبي (٥٨٢٨/٨).

فى أفواههم﴾ [إبراهيم: ٩]. ومن كقول امرىء القيس[١]:

وهل يعمن من كان أحدث عهده ثلاثين شهرًا فـى ثلاثـة أحـوال

أى: من ثلاثة أحوال، وفيه رد على ابن مالك حيث زعم أنه لا يستعمل «عم» إلا فعل أمر.

(م): السادس عشر: كى للتعليل.

(ش): أى: بمنزلة اللام، قال أبو بكر بن طلحة[٢]: كى: حرف سبب وعلة، كذا يقول النحويون، وإذا تأملت وجدتها حرفًا يقع بين فعلين، الأول سبب للثانى، والثانى علة للأول، وكذا قولك: جئتك كى تكرمنى؛ فالمجىء سبب لوجود الكرامة، والكرامة علة فى وجود المجىء.

(م): وبمعنى أن المصدرية.

(ش): لقوله تعالى: **﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم﴾** [الحديد: ٢٣]، فإنها لو كانت حرف تعليل لم يدخل عليها حرف تعليل، ويلزم اقترانها باللام لفظًا أو تقديرًا، فإذا قلت: جئت لكى تكرمنى، فكى هنا ناصبة للفعل بنفسها؛ لأن دخول اللام عليها يعين أن تكون مصدرية، وإذا قلت: جئت كى تكرمنى، واحتمل أن تكون مصدرية بنفسها، واللام قبلها مقدرة، وأن تكون حرف جر، و«أن» بعدها مقدرة هى الناصبة.

(م): السابع عشر: «كل» اسم لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المعرف المفرد.

(ش): لـ «كل» ثلاثة أحوال، لأنها إما أن تضاف إلى نكرة فهى للاستغراق فى جزئيات ما دخلت عليه، نحو: **﴿كل نفس ذائقة الموت﴾** [آل عمران: ١٨٥]، وإما أن

---

(١) هو: امرؤ القيس بن حجر بن عدى الكندى، الشاعر الجاهلى المشهور، الملقب بذى القروح. هو من أهل نجد من الطبقة الأولى، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «هو قائد الشعراء إلى النار». توفى سنة ٥٤٥م/ ٨٠ ق.هـ.
انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/١٢٥)، الأعلام (٢/١١)، الشعر والشعراء لابن قتيبة (ص١٦).

(٢) هو: القاضى أبو بكر عبد الله بن طلحة البابرى، أصولى فقيه، نحوى، عالم بالتفسير. من شيوخه: أبو الوليد الباجى، وابن مزاحم، ومن تلاميذه: الزمخشرى، وأبو المظفر الشيبانى، وأبو محمد العثمانى. من مصنفاته: المدخل، وسيف الإسلام على مذهب مالك وهما فى الأصول والفقه رد فيهما على ابن حزم، شرح على صدر رسالة ابن أبى زيد. توفى سنة ٥١٨هـ.
انظر: شجرة النور الزكية (ص١٣٠) بغية الوعاة (٢/٤٦)، الفتح المبين (٢/٢١).

تضاف إلى معرفة، وتحته قسمان: أحدهما: أن يكون مجموعًا، نحو: كل الرجال، والثانى: أن يكون مفردًا، نحو: كل زيد حسن، فيفيد العموم فى أجزائه ولا خلاف فى هذا القسم، وأما الذى قبله، فهل يقول الألف واللام تفيد العموم، و«كل» أكيد لها، أو لبيان الحقيقة، و«كل» تأسيس؟ فيه احتمالان لوالد المصنف، ثم قال: ويمكن أن يقال: إن الألف واللام تفيد العموم فى مراتب ما دخلت عليه، و«كل» تفيد العموم فى أجزاء كل من تلك المراتب، فإذا قلت: كل الرجال أفادت الألف واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجال، وأفادت «كل» استغراق الآحاد، وكما قيل فى أجزاء العشرة، فيصير لكل منهما معنى وهو أولى من التأكيد، قال: ومن هنا يعلم أنها لا تدخل على المفرد المعرف بالألف واللام إذا أريد بكل منهما العموم، وقد نص عليه ابن السراج فى «الأصول»، قلت: لم لا يجوز على أن «كل» مؤكدة كما هو أحد الاحتمالين السابقين عنده فى المعرف المجموع، ويمكن الفرق، وذكر أخو المصنف أن من دخولها على المفرد المعرف قوله تعالى: ﴿كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل﴾ [سورة آل عمران: ٩٣]، وقوله ﷺ: «كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله»[(١)]، رواه الترمذى، قلت: وكأنه نظر إلى صورة اللفظ، وإلا فهو فى الحقيقة من قسم المجموع؛ لأن المقصود به الجنس، ونظيره: كل الناس يغدو.

(م): الثامن عشر: اللام للتعليل، والاستحقاق، والاختصاص والملك.

(ش): مثال التعليل: زرتك لشرفك؛ ومنه قوله تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، وخرج عليه أصحابنا: أنت طالق لرضا زيد، إذا طلق فإنه يقع فى الحال رضى فلان أو سخط؛ لأن اللام للتعليل، ومثال الاستحقاق: النار للكافرين، ﴿ويل للمطففين﴾ [المطففين: ١]، قال بعضهم: وهو معناها العام لا يفارقها، ومنه الثوب، ومثال الاختصاص نحو: الجنةللمؤمنين، وفرق القرافى بين الاستحقاق والاختصاص، بأن الاختصاص أخص؛ فإن ضابطه ما شهدت به العادة، كما شهدت للفرس بالسرج وللدار بالباب، وقد يختص الشىء بالشىء من غير شهادة عادة نحو: هذا ابن زيد؛ فإنه ليس من لوازم البشر أن يكون له ولد؛ كما تقول فى الفرس مع السرج، ومثال الملك: المال لزيد، قال الراغب: ولا نعنى بالملك ملك العين، بل قد يكون ملكًا لبعض المنافع، أو لضرب

---

(١) رواه الترمذى عن أبى هريرة مرفوعًا، ورواه البخارى عن على، رضى الله عنه، موقوفًا، الاثنين بلفظ: «كل الطلاق جائز».

انظر: صحيح البخارى (١٧٩/٣)، تحفة الأحوذى (٣٧٠/٤)، ونيل الأوطار (٢٦٥/٦).

من التصرف، فملك العين نحو قوله تعالى: ﴿ولله ملك السموات والأرض﴾ [آل عمران: ١٨٩]، وملك التصرف، كقولك لمن يأخذ معك خشبا: خذ طرفك لآخذ طرفى.

قلت: كذا جعلوا الملك والاستحقاق قسيمًا للاختصاص، والظاهر أن أصل معانيها الاختصاص؛ ولهذا لم يذكر الزمخشرى فى مفصله غيره، وأما الملك فهو نوع من أنواع الاختصاص وهو أقوى أنواعه وكذلك الاستحقاق؛ لأن من استحق منهما، فقد حصل له نوع اختصاص، وحكى ابن السمعانى، عن بعض النحويين إنكار مجيء اللام للملك، وقالوا: إذا قيل: هذا أخ لعبد الله، فاللام لمجرد المقاربة، وليس أحدهما فى ملك الآخر، وفى قولهم: وهذا الغلام لعبد الله، فإنما عرفت الملك بدليل آخر، قال: وزعم هذا القائل أن لام الإضافة تحتمل الأول لاصقًا بالثانى فحسب، قال: والذى ذكرناه هذا الذى يعرفه الفقهاء.

(م) والصيرورة أى: العاقبة.

(ش): أى: تسمى لام العاقبة ولام المآل، نحو: ﴿**فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوًا وحزنًا**﴾ [القصص: ٨]، وقال ابن السمعانى فى «القواطع»: عندى أن هذا على طريق التوسع والمجاز؛ فإن هذه مثال لما يزعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس**﴾ [الأعراف: ١٧٩]، قلت: وكذا قاله الزمخشرى: التحقيق أنها لام العلة وأن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة؛ فإنه لم تكن داعية الالتقاط أن يكون لهم عدوًا، بل المحبة والتبنى، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته، شبه بالداعى الذى معد الفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل، كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد.

وقال ابن عطية: قيل اللام فى قوله تعالَى: ﴿**لجهنم**﴾ لام العاقبة أى: مآلهم، وليس بصحيح؛ لأن لام العاقبة إنما تتصور إذا كان فعل الفاعل لم يقصد ما يصير الأمر إليه، وأما هنا فالفعل قصد به ما يصير الأمر إليه من سكناهم، واعلم أن بعضهم حكى عن البصريين إنكار لام العاقبة، لكن رأينا فى كتاب «المبتدى» لابن خالويه: فأما قوله: ﴿**ليكون لهم عدوًا وحزنًا**﴾ فهى لام «كى» عند الكوفيين، ولام الصيرورة عند البصريين. انتهى.

(م): والتمليك وشبهه.

(ش): مثاله: وهبت لزيد دينارًا، وقوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء**﴾ [التوبة:

٦٠]. وشبهه نحو: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجًا﴾ [النحل: ٧٢]، وكان ينبغى للمصنف أن يذكر مما سبق شبه الملك، نحو: أدوم لك ما دمت لى.

(م): وتوكيد النفى.

(ش) نحو: ﴿**ما كان الله ليعذبهم**﴾، [الأنفال: ٣٣]، ﴿**ما كان الله ليذر المؤمنين**﴾ [آل عمران: ١٧٩]، وتسمى لام الجحود؛ لمجيئها بعد النفى؛ لأن الجحد عبارة عن نفى ما سبق ذكره، قال ابن الحاجب: وهى كلفظ لام كى، وفرق غيره بأن تلك للتعليل بخلاف هذه، ولأن هذه لو أسقطت لا يختل المعنى بخلاف المراد، وتلك لو أسقطت اختل، وبأن هذه بعد نفى داخل على «كان» بخلاف تلك، وكان ينبغى للمصنف تقييد النفى بالداخل على «كان»؛ لما سبق.

(م): والتعدية.

(ش): نحو: ما أضرب زيدًا لعمرو، وجعل منه ابن مالك قوله تعالى: ﴿**فهب لى من لدنك وليًا**﴾ [مريم: ٥]، والظاهر أنها لشبه التمليك، وقسم الراغب المتعدية للفعل على ضربين: ما يمتنع خلافه، نحو: ﴿**وتله للجبين**﴾ [الصافات: ١٠٣] وما يجوز نحو: ﴿**يريد الله ليبين لكم**﴾ [النساء: ٢٦]، وقال: ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فأثبت فى موضع وحذف فى موضع آخر.

(م): والتأكيد.

(ش): وهى إما لتقوية عامل ضعف بالتأخير، نحو: ﴿**إن كنتم للرؤيا تعبرون**﴾ [يوسف: ٤٣]، فإن الأصل: إن كنتم تعبرون الرؤيا، فلما قدم المفعول زاد اللام، أو لكونه فرعًا فى العمل؛ نحو: ﴿**إن ربك فعال لما يريد**﴾ [هود: ١٠٧]، وهذان يجوز القياس عليهما، وغير المقيسة: أن يزاد مع المفعول فى غير ذلك نحو: ﴿**ردف لكم**﴾ [النمل: ٧٢]، ولم يذكر سيبويه زيادة اللام وتابعه الفارسى، وقد أول بعضهم «ردف لكم» على التضمين، أى: اقترب، ويشهد له ما فى البخارى[1]: ردف بمعنى قرب.

---

(١) هو: الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفى البخارى أبو عبد الله، الحافظ الشهير، صاحب الصحيح، من شيوخه: محمد بن سلام، مكى بن إبراهيم، وأبو عاصم. ومن تلاميذه: الترمذى والنسائى، وأبو زرعة. صنف غير الصحيح، التاريخ، وخلق أفعال العباد، الضعفاء، الأدب المفرد، وغيرها توفى فى سنة ٢٥٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١٨٩/٤)، وشذرات الذهب (٢٢/٢)، وطبقات المفسرين (١٠٤/٢).

(م): وبمعنى: إلى، وعلى، وفى، وعند، ومن، وعن.

(ش): مثال إلى: ﴿سقناه لبلد ميت﴾ [الأعراف: ٥٧]، **﴿بأن ربك أوحى لها﴾** [الزلزلة: ٥]، وأنكر الراغب ذلك؛ لأن الوحى للنحل، جعل ذلك له بالتسخير والإلهام، وليس ذلك كالوحى الموحى إلى الأنبياء، فنبه باللام على جعل ذلك الشيء له بالتسخير. انتهى.

وكان نظيره انتقل من آية الزلزلة إلى آية النحل، وآية النحل إنما هى بـ«إلى» لا باللام، وعلى قوله: **﴿يخرون للأذقان﴾** [الإسراء: ١٠٧]، وحكى البيهقى[١] عن حرملة[٢] عن الشافعى فى قوله ﷺ: «واشترطى لهم الولاء»[٣] أى: عليهم، وفى: **﴿نضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾** [الأنبياء: ٤٧]. وعند، والمراد بها التأقيت إذا قرن بالوقت أو بما يجرى مجراه؛ مثل: «صوموا لرؤيته»[٤]، ومنه كتبته لخمس ليال، وجعل منه الزمخشرى: **﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾** [الإسراء: ٧٨]، **﴿ياليتنى قدمت لحياتى﴾** [الفجر: ٢٤]، وجعل منه قراءة الجحدرى[٥]: **﴿بل كذبوا بالحق لما جاءهم﴾** [ق: ٥]، أى: عندما جاءهم. ومثال «من»: سمعت له صراخًا، أى. منه: و«عن» وهى الجارة، اسم من

---

(١) هو: أحمد بن الحسين بن على النيسابورى، أبو بكر البيهقى، الشافعى، قال عنه ابن السبكى: فقيه جليل، حافظ كبير، أصولى نحرير، زاهد، ورع.
من مصنفاته: السنن الكبرى، الأسماء والصفات وغيرها توفى سنة ٤٥٨هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٧٥/١،٧٦)، طبقات الشافعية (٨/٤)، شذرات الذهب (٣٠٤/٣).

(٢) هو: حرمله بن يحيى بن عبد الله التجيبى، المصرى، أبو عبد الله، وقيل: أبو حفص، صاحب الإمام الشافعى وأحد رواة كتبه. كان إمامًا حافظًا للحديث والفقه، صنف المبسوط والمختصر. توفى سنة ٢٤٣هـ. روى عنه الإمام مسلم فى صحيحه، وابن ماجه، وأبو زرعة وأبو حاتم الرازيان، وغيرهم.
انظر: وفيات الأعيان (٦٤/٢) وما بعدها، طبقات السبكى (١٢٧/٢) وما بعدها، شذرات الذهب (١٠٣/٢).

(٣) الحديث ورد فى قصة بريرة لما أرادت عائشة أن تشتريها فتعتقها. وقد سبق تخريجه.

(٤) حديث: «صوموا لرؤيته» أخرجه البخارى فى صحيحه (٣٥/٣)، ومسلم فى الصحيح (٧٥٩/٢)، وسنن النسائى (١٣٣/٤)، وسنن ابن ماجه (٥٣٠/١)، ومسند الإمام أحمد (٣٢١/٤)، عن أبى هريرة، وابن عباس، والبراء بن عازب، رضى الله عنهم.

(٥) هو: كامل بن طلحة الجحدرى، أبو يحيى البصرى، من رجال الحديث، ولد فى البصرة وسكن بغداد وتوفى بها سنة ٢٣١هـ، ثقة عند بعض المحدثين كالدارقطنى، وابن حبان.
انظر: تهذيب التهذيب (٣٦٥/٨) وما بعدها، الأعلام للزركلى (٢١٧/٥).

غاب حقيقة أو حكمًا عن قول قائل يتعلق به، نحو: ﴿**وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرًا ما سبقونا إليه**﴾ [الأحقاف: ١١] أى: عن الذين آمنوا، وإلا لقيل: ما سبقتمونا، ولم يخصهم بعضهم بما بعد القول، ومثله تقول العرب: لقيته كفه؛ لأنهم قالوا: لقيته كفه لكفه، أى: عن كفه؛ لأنهم قالوا: لقيته عن كفه، والمعنى واحد، واعلم أن مجيئها لهذه المعانى مذهب كوفى، وأما حذاق البصريين فهى عندهم على بابها ثم يضمنون الفعل ما يصلح معها، ويرون التجوز فى الفعل أسهل من الحرف.

(م): التاسع عشر: لولا: حرف معناه فى الجملة الاسمية: امتناع جوابه لوجود شرطه.

(ش): نحو: لولا زيد لأكرمتك، أى: لولا زيد موجود، ولا يرد قوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم»(١)، التقدير: لولا مخافة أن أشق لأمرتهم، أمر إيجاب وإلا انعكس المعنى؛ إذ الممتنع المشقة، والموجود الأمر.

(م) وفى المضارعة التحضيض.

(ش): نحو ﴿**لولا تستغفرون الله**﴾ [النمل: ٤٦]، والتحضيض: طلب بحث، وكذا للعرض، وهو الطلب بلين، نحو: ﴿**لولا أخرتنى إلى أجل قريب**﴾ [المنافقون: ١٠]، وكأن المصنف استغنى عنه بالتحضيض؛ لأنه يفهم من باب أولى، «وأخرتنى» معناه الاستقبال.

(م): وفى الماضية التوبيخ.

(ش): نحو ﴿**لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء**﴾ [النور: ١٣]، ﴿**ولولا إذ سمعتموه قلتم**﴾ [النور: ١٦].

(م): وقيل ترد للنفى.

(ش): بمنزلة «لم»، قال الهروى(٢) فى «الأزهية»: وجعل منه: ﴿**فلولا كانت قرية**﴾

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) هو: على بن محمد أبو الحسن الهروى، كان عالما بالنحو، إمامًا فى الأدب، جيد القياس، أول من أدخل نسخة من كتاب الصحاح للجوهرى مصر، ووجد فيه خللاً ونقصا فهذبه وأصلحه. من مصنفاته: الذخائر فى النحو، وكتاب الأزهية، ومختصر فى النحو سماه المرشد، توفى فى حدود سنة ٤١٥هـ.

انظر: معجم الأدباء (٢٤٨/١٤)، إنباه الرواة (٣١١/٢)، الأعلام (٣٢٧/٤)، معجم المؤلفين (٢٣٦/٧).

[يونس: ٩٨]، والجمهور: إنها للتوبيخ، أى: فهلا كانت قرية واحدة من القرى المهلكة تابت عند الكفر قبل مجىء العذاب، فنفعها ذلك.

(م): العشرون: لو شرط للماضى.

(ش): أى: وإن دخلت على المضارع فإنها تصرفه للمعنى، والقصد أنها تفيد الشرط فى الماضى؛ وبهذا فارقت إن الشرطية، فإنها تصرف الماضى إلى الاستقبال، وما صرح به المصنف هو قول ابن مالك والزمخشرى وغيرهما، وأبى قوم تسميتها حرفًا؛ لأن حقيقة الشرط إنما تكون فى الاستقبال، و«لو» إنما هى للتعليق فى الماضى، فليست من أدوات الشرط، وقيل: إن النزاع لفظى، فإن أريد بالشرط الربط المعنوى الحكمى، فلا شك أنها تقع شرطًا، وإن أريد به ما يعمل الحرف فلا.

(م): ويقل للمستقبل.

(ش): أى: قد يرد بمعنى إن الشرطية يليها المستقبل، ويصرف الماضى إلى الاستقبال؛ كقوله تعالى: ﴿**وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين**﴾ [يوسف: ١٧]، وقوله: ﴿**وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافًا خافوا عليهم**﴾ [النساء: ٩]، كذا قاله جماعة وخطأهم ابن الحاجب فيما قيده على المغرب، قال: والقاطع بذلك أنك لا تقول: لو يقوم زيد فعمرو منطلق، وقال بدر الدين بن مالك: عندى أنها لا تكون لغير الشرط فى الماضى، ولا حجة فيما تمسكوا به؛ لصحة حمله على المعنى.

(م): قال سيبويه: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقال غيره: حرف امتناع لامتناع، وقال الشلوبين: لمجرد الربط، والصحيح وفاقًا للشيخ الإمام: امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، ثم ينتفى التالى إن ناسب ولم يخلف المتقدم غيره، كـ ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لا أن خلفه غيره، كقولك: لو كان إنسانا لكان حيوانا، ويثبت إن لم يناسب فالأولى كـ «لو» لم يخف الله لم يعصه، أو بالمساواة كـ «لو» لم تكن ربيبته لما حلت بالرضاع، أو الأدون كقولك: لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع.

(ش): حاصله أن فى «لو» أربع مقالات:

أحدها: قول سيبويه: لما كان سيقع لوقوع غيره، ومعناه كما قال البدر بن مالك: أنها تقتضى فعلاً ماضيًا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره، والتوقع غير واقع، فكأنه قال: «لو»: حرف يقتضى فعلاً، امتنع لامتناع ما كان يثبت لثبوته.

والثانى: حرف امتناع لامتناع، أى: يدل على امتناع الثانى لامتناع الأول، فإذا

قلت: لو جئتنى أكرمتك، أفاد أنه ما حصل المجىء ولا الإكرام، وهى عبارة الأكثرين المعربين، وظاهرها غير صحيح؛ لأنها تقتضى كون جواب «لو» ممتنعًا غير ثابت دائمًا، وذلك غير لازم؛ لأن جوابها قد يكون ثابتًا فى بعض المواضع، كقولك لطائر، لو كان إنسانًا لكان حيوانًا، فإنسانيته محكوم بامتناعها وحيوانيته ثابتة، وكذا قوله فى صهيب: «لو لم يخف الله لم يعصه»، فعدم المعصية محكوم بثبوته؛ لأنه إذا كان ثابتًا على تقدير عدم الخوف، فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت الخوف أولى، وكذا قوله: ﴿**ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام**﴾ [لقمان: ٢٧] الآية، مقدم النفاذ ثابت على تقدير كون ما فى الأرض من شجرة أقلام، والبحر مداد، أو سبعة أمثاله، فثبوت النفاذ على تقدير عدم ذلك أولى، وكذا قوله تعالى: ﴿**ولو علم الله فيهم خيرًا لأسمعهم**﴾ [الأنفال: ٢٣]، يقتضى أنه ما علم فيهم خيرًا وما أسمعهم، ثم قوله: ﴿**ولو أسمعهم لتولوا وهم**﴾ [الأنفال: ٢٣]، فيكون معناه أنه ما أسمعهم، وأنهم ما تولوا، لكن عدم التولى خير من الخيرات، فأول الكلام يقتضى نفى الخير، وآخره يقتضى حصوله، وهما متنافيان، ولهذا الإشكال صار قوم إلى المذهبين الآتيين.

والثالث: قول الشلوبين: إنها لمجرد الربط، أى إنما تدل على التعليق فى الماضى كما دلت على التعليق فى المستقبل، ولا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب، وتابعه ابن هشام الخضراوى[1]، وهو ضعيف بل جحد للضروريات، فإن كل من سمع «لو فعل»، فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد؛ ولهذا جاز استدراكه فتقول: لو جاءنى أكرمته، لكنه لم يجىء.

الرابع: أنها تقتضى امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، وحكاه المصنف عن والده، وهذه العبارة وقعت فى بعض نسخ «التسهيل»، وانتقدت بأنها لا تفيد أن اقتضاءها للامتناع فى الماضى، فلو قال: تقتضى فى الماضى امتناع ما يليه كان أوضح، وحاصله أنها تدل على أمرين:

أحدهما: امتناع شرطها. والأخرى: كونه مستلزمًا لجوابها ولا يدل على امتناع الجواب فى نفس الأمر ولا بثبوته، فإذا قلت: لو قام زيد لقام عمرو، فقيام زيد محكوم

---

(١) هو: محمد بن يحيى بن هشام الخضراوى، أبو عبد الله الأنصارى، الخزرجى، الأندلسى، ويعرف بابن البرذعى، كان إمامًا فى العربية والقراءات، عاكفًا على التعليم والتعلم. من مصنفاته: فصل المقال فى أبنية الأفعال، الإفصاح بفوائد الإيضاح، نقض الممتع لابن عصفور، توفى سنة ٦٤٦هـ.

انظر: بغية الوعاة (١/٢٦٧).

بانتفائه فيما مضى، وبكونه مستلزمًا ثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو قيام آخر غير اللازم عن قيام زيد، أو ليس له؟ لا تعرض في الكلام لذلك، ولكن الأكثر كون الأول والثاني غير واقعين، وقوله: ثم ينتفي التالي، أي: وأما التالي فإما أن يكون الترتيب بينه وبين الأول تناسبًا، أو لا، فإن كان مناسبًا، نظر إن لم يخلف المقدم غيره فالتالي منتف في هذه الصورة، نحو: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقولك: لو جئتني لكرمتك، لكن المقصود الأعظم في المثال الأول: نفي الشرط ردًا على من ادعاه، وفي الثاني: أن الموجب لانتفاء الثاني هو الأول لا غير، وإن كان للأول عند انتفاء شيء آخر يخلفه مما يقتضي وجود الثاني، نحو: لو كان إنسانًا لكان حيوانًا، فإنه عند انتفاء الإنسانية قد يخلفها غيرها مما يقتضي وجود الحيوانية، وإن لم يكن الترتيب بين الأول والثاني مناسبًا لم يدل على انتفاء الثاني بل على وجوده من باب أولى، نحو: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»[1]، فإن المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى، ثم جعل المصنف للمناسب مراتب:

أحدها: أن يكون بالأولى كـ «لو»، لم يخف الله لم يعصه.

وثانيها: بالمساواة أي: تكون مناسبة التالي مساوية لمناسبة المقدم. كقوله ﷺ في بيت[2] أم سلمة[3]: «إنها لو لم تكن ربيبتي في حجري، ما حلت لي، إنها لأبنة أخي من الرضاع»[4]، فإن حلها له عليه الصلاة والسلام منتف من وجهين: كونها ربيبته،

---

(١) حديث: «نعم العبد صهيب».
انظر: الأسرار المرفوعة لعلي القاري (١٧٢،١٧٣)، الفوائد المجموعة للشوكاني (٤٠٩)، كشف الخفا للعجلوني (٢/٤٤٦)، وتذكرة الموضوعات للفتني (١٠١)، والدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي (١٦٥)، وقال السيوطي: لا أصل له.

(٢) «بيت» كذا بالأصل، ولعل الصواب «بنت».

(٣) هي: أم المؤمنين هند بنت أبي أمية حذيفة بن المغيرة، المخزومية، وكنيتها بابنها سلمة بن أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد، هاجرت مع أبي سلمة إلى الحبشة الهجرتين وخرج أبو سلمة إلى أحد فأصيب عضده بسهم ثم برأ الجرح فأرسله رسول الله ﷺ في سرية فعاد الجرح ومات عنه، فاعتدت أم سلمة، ثم تزوجها رسول الله ﷺ وكانت من أجمل النساء توفيت ولها ٨٤ سنة وهي آخر أمهات المؤمنين وفاة، دفنت في البقيع سنة ٦١هـ، وقيل ٥٩هـ.
انظر: الإصابة (٤/٤٣٩)، الاستيعاب (٤/٤٣٦)، شذرات الذهب (١/٦٩).

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده (٦/٣٠٩)، عن عروة بن الزبير، وكذلك رواه البخاري (٣/٢٤٣)، بحاشية السندي ومسلم في صحيحه (١٠/٢٥: ٢٧)، بشرح النووي، وبذل المجهود شرح سنن أبي داود (١٠/٢٦،٢٧)، سنن النسائي (٦/٩٤،٩٥،٩٦)، صحيح سنن=

وكونها ابنة أخيه من الرضاع.

ثالثها: أن تكون المناسبة في ذلك دون مناسبة المقدم، فيلحق به أيضًا؛ للاشتراك فى المعنى، كقولك فى أختك من النسب والرضاع: لو انتفت أخوة النسب لما كانت حلالاً؛ لأنها أخت من الرضاعة، فتحرم أخت من الرضاعة دون تحريم أخت النسب، ولكنها علة مقتضية للتحريم كاقتضاء السبب، ولو انتفت أقوى العلتين؛ لاستقلت الضعيفة بالتعليل، إذا كانت فى نفسها صالحة له، وإنما قال المصنف: كقولك؛ لأنه لا وجود له فى كلام الشارع ولا العرف، وكذا قوله: لو كان إنسانًا لكان حيوانًا، بخلاف الأمثلة الباقية. وحاصل الخلاف فى إفادتها الامتناع أقوال:

أحدها: لا تفيده أبدًا، وهو قول الشلوبين.

الثاني: تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعًا، وهو قول البصريين.

والثالث: تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، ولكنه إن كان مساويًا للشرط فى العموم نحو: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا، لزم انتفاؤه؛ لأنه يلزم من انتفاء السبب المساوى انتفاء مسببه وإن كان أعم نحو: لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودًا، فلا يلزم انتفاء القدر المساوى فيه للشرط، وعزاه بعض الأئمة المحققين، وهو ظاهر عبارة سيبويه، فإن قوله: لما كان سيقع، دليل على أنه لم يقع، وهذا تصريح بأنها دالة على امتناع شرطها، وقد اعتنى بدر الدين بن مالك بكلام المعربين، ورده لكلام سيبويه، وقال: إنه يستقيم على وجهين:

الأول: أن يكون المراد أن جواب «لو» ممتنع لامتناع الشرط غير ثابت لثبوت غيره؛ بناء منهم على مفهوم الشرط فى حكم اللغة لا فى حكم العقل.

الثاني: أن يكون المراد أن جواب «لو» امتنع لامتناع شرطه، وقد يكون ثابتًا لثبوت غيره؛ لأنها إذا كانت تقتضى نفى تاليها واستلزامه لتاليه، فقد دلت على امتناع الثانى لامتناع الأول؛ لأنه متى انتفى شيء انتفى مساويه فى اللزوم، مع احتمال أن يكون ثابتًا لثبوت أمر آخر، فإذا قلت: لو كانت الشمس طالعة، كان الضوء موجودًا، فلابد من انتفاء القدر المساوى منه للشرط؛ فصح أن يقال: «لو» حرف يدل على امتناع الثانى، لامتناع الأول.

(م) وترد للتمنى.

(ش): نحو: ﴿فلو أن لنا مرة﴾ [الشعراء: ١٠٢]، أى: فليت لنا؛ ولهذا نصب

=ابن ماجه (١/٣٢٧).

«نكون» في جوابها، كما انتصب «فأفوز» في جواب: ﴿يا ليتني كنت معهم فأفوز﴾ [النساء: ٧٣]، وهل هي الامتناعية، أشربت معنى التمني لكونها لا تقع غالبًا إلا بعد مفهم تمن؟ ثلاثة أقوال، وإلى الأخير صار ابن مالك، وغلط الزمخشري في عدها حرف تمن لمجيئها مع فعل التمني في قوله: ﴿ودوا لو تدهن﴾ [القلم: ٩]، ولو كانت للتمني لما جمع بينهما كما لم يجمع بين ليت وفعل تمن، وهذا مردود؛ لأن حالة دخول فعل التمني عليها، لا تكون حرف تمن بل مجردة عنه، فمراد الزمخشري وغيره ممن أثبتها للتمني حيث لم تل فعل تمن.

(م): وللعرض والتحضيض.

(ش): فالأول نحو: لو تنزل عندنا فتصيب خيرًا، والثاني: لو فعلت كذا يا هذا، بمعنى افعل، والفرق بينهما أن العرض طلب بلين، والتحضيض طلب بحث، وقل من ذكر التحضيض، وقد ذكره العكبراوي في «الشامل» ومثله بما ذكرنا، قال: وأكثر ما تجيء مع ما.

(م): والتقليل نحو: ولو بظلف محرق.

(ش): أثبته ابن هشام الخضراوي، وابن السمعاني في «القواطع»، والحق أنه مستفاد مما بعدها لا من الصيغة، والظلف بالكسر: للبقر والغنم، كالحافر للفرس. وإنما لم يمثل المصنف: «اتقوا النار ولو بشق تمرة»[1]، «التمس ولو خاتمًا من حديد»[2]، مع أنهما أصح مما ذكره؛ لإفادته النهاية في التقليل بخلاف التمرة والخاتم.

(م): الحادي والعشرون: «لن»، حرف نفي ونصب واستقبال، ولا تفيد تأكيد النفي ولا تأبيده، خلافًا لما زعمه.

(ش): «لن» تنصب المضارع وتخلصه للاستقبال، نحو: لن يقوم زيد، وهي تفيد مطلق النفي، وزعم الزمخشري في الكشاف أنها تفيد تأكيد النفي، وفي «الأنموذج» تفيد تأبيده، قال ابن مالك: وحمله على ذلك اعتقاده أن الله تعالى لا يرى، وهو اعتقاد باطل، وقال ابن عصفور: ما ذهب إليه دعوى بلا دليل عليها، بل قد يكون النفي بـ«لا»، آكد

---

(١) حديث: «اتقوا النار ولو بشق تمرة، فمن لم يجد فبكلمة طيبة» رواه البخاري (٤/٢٤٠). ورواه الإمام مسلم في صحيحه (٢/٧٠٣) بلفظ: «من استطاع منكم أن يستتر من النار ولو بشق تمرة، فليفعل».

(٢) حديث: «التمس ولو خاتمًا من حديد» رواه البخاري في صحيحه (٧/٢٢)، والإمام أحمد في المسند: (٥/٣٣٦)، والبيهقي في السنن الكبرى ((٧/٢٣٦)، وأبو داود في السنن (٢١١١)، والترمذي في السنن (١١١٤)، والإمام مالك في الموطأ (٥٢٦).

من النفي بـ«لن»؛ لأن المنفي بـ«لا» قد يكون جوابا للقسم، والمنفي بـ«لن». لا يكون جوابًا له ونفي الفعل إذا أقسم عليه آكد، ورده غيره بأنها لو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم في قوله تعالى: ﴿فلن أكلم اليوم إنسيًا﴾ [مريم: ٢٦]، ولكان ذكر الأبد في قوله تعالى: ﴿ولن يتمنوه أبدًا﴾ [الجمعة: ٧] تكرارًا؛ إذ الأصل عدمه، بقوله تعالى: ﴿لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى﴾ [طه: ٩١]، ولو كانت للتأبيد لما صح أن يوقت، قلت: ووافق الزمخشري في الثاني ابن عطية، واقتضى كلامه أنها موضوعة في اللغة لذلك، حتى قال: ولو بقينا على هذا النفي بمجرده لتضمن أن موسى لا يراه أبدًا ولا في الآخرة، لكن ورد من جهة أخرى في الحديث المتواتر أن أهل الجنة يرونه.

قلت: ويحتمل أن يكون مراده أن نفي المستقبل بعدها يعم جميع الأزمنة المستقبلة من جهة أن الفعل نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم، ووافق الزمخشري في الأول جماعة منهم ابن الخباز في «شرح الإيضاح» فقال: «لن» لنفي المضارع على جهة التأكيد، ونفيه أبلغ من نفي «لا»، ألا ترى أن يستعمل في المواضع التي يستمر عدم الاتصال فيها كقوله: ﴿ولن تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ليس لا يراه في الدنيا، وقوله: ﴿ولن يخلف الله وعده﴾ [الحج: ٤٧]؛ لأن خلف الوعد على الله محال. ومنهم صاحب «التبيان» فقال: إن «لن» لنفي المظنون حصوله، ولا لنفي المشكوك فيه فـ «لن» آكد وأن «لن» تنفي ما قرب، ولا يمتد معنى النفي فيها كما يمتد في «ما»؛ لأن ما آخره ألف يمتد معه الصوت بخلاف ما في آخره نون، وقد رد عليه ابن عميرة[1] في «التنبيهات»هذا الكلام وقيل: إن السهيلي[2] ذكره في «نتائج الفكر».

(م): وترد للدعاء وفاقًا لابن عصفور.

---

(١) هو: أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن عميرة المخزومي (أبو المطرف). عالم فقيه أديب، ولد سنة ٥٨٢هـ، ولي القضاء في عدة مواضع، توفي سنة ٦٥٦هـ. وقيل سنة ٦٥٨هـ. في تونس. من مصنفاته: التنبيه على المغالطة، والتنويه في الأدب، وغيرها.
انظر: لسان الميزان (٢٠٣/١)، كشف الظنون (٣٤١/١).

(٢) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن إصبع الخثعمي السهيلي، الأندلسي، المالكي حافظ عالم باللغة والسير، نحوي أديب، ولد سنة ٥٠٨هـ. عمي وعمره ١٧ سنة، أخذ عن ابن العربي وغيره، توفي سنة ٥٨١هـ. ونسبته إلى سهيل من قرى مالقة. من مصنفاته: نتائج الفكر، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، وغيرها.
انظر: البداية والنهاية (٣١٨/١٢، ٣١٩)، وفيات الأعيان (١٤٣/٣)، شذرات الذهب (٢٧١/٤، ٢٧٢).

(ش): أى كما أن «لا» لذلك حكاه ابن السراج عن قوم، وخرج عليه.

قوله تعالى: ﴿فلن أكون ظهيرًا للمجرمين﴾ [القصص: ١٧]، والصحيح عند ابن مالك وغيره، أنه يستعمل فى الدعاء من حروف النفى إلا «لا» خاصة، ولا حجة فيما استدلوا به لاحتمال أن يكون خبرًا؛ ولأن الدعاء لا يكون للمتكلم، اعلم أن عبارة «التسهيل»: ولا يكون الفعل معها دعاء خلافًا لبعضهم، وبه ظهر أن تعيين المصنف منتقد.

(م) الثانى والعشرون: «ما» ترد اسمية وحرفية موصولة، ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية زمانية وغير زمانية.

(ش): ترد «ما» اسمًا وحرفًا، فالإسمية هى التى يكون لها موضع من الإعراب، والحرفية خلاف ذلك، وللإسمية موارد.

أحدها: أن تكون موصولة، وهى ما صلح فى موضعها «الذى»، نحو: يعجبنى ما عندك، ونحو: ﴿ما عندكم ينفد﴾ [النحل: ٩٦].

ثانيها: نكرة موصوفة، وتقدر، بشىء، نحو مررت بما معجب لك أى بشىء، وأنشد سيبويه:

ربما تكره النفوس من الأمر لـه فرجة كحل العقال

أى رب شىء، وتكره النفوس، صفة له، والعائد محذوف، أى تكرهه.

ثالثها: تعجبية نحو: ما أحسن زيدًا، أى: شىء، والفعل بعدها فى موضع خبرها، كأنه قيل: شىء أحسن زيدًا، أى صيره حسنًا عندى، وجاز الابتداء بالنكرة لمكان التعجب، كما جاز فى قولهم: عجب لزيد، وهذا على مذهب سيبويه، وقال الأخفش: موصولة، والعفل بعدها صلة، والخبر محذوف لازم الحذف وحمله على ذلك اعتقاده، أنه لم توجد «ما» نكرة غير موصوفة إلا فى شرط أو استفهام وهو باطل، بدليل قولهم: غسلته غسلاً نعما، ومما يفسد قوله: إن التعجب إنما يكون من شىء خفى السبب، وأعلم أن هذه ليست قسيما للنكرة كما يوهم كلام المصنف، بل النكرة قسمان: ناقصة وهى الموصوفة، وتامة وهى التعجبية، نحو: ما أحسن زيدًا، أى شىء حسن زيدًا.

رابعها: استفهامية، نحو: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧]، ثم إما أن يستفهم بها مستثبتًا أو غير مستثبت، فإن كنت غير مستثبت لم يجز حذف إلا مع الخوافض نحو: بم جئت وعم سألت؟ وإلام سرت؟ قال تعالى: ﴿عم يتساءلون﴾ [النبأ: ١]، ﴿وبم تبشرون﴾ [الحجر: ٥٤]، ولا تحذف من غير الخافض إلا فى ضرورة، وإن

كنت مستثبتًا حذفت ألفها مع الخافض، فإذا قلت: رأيت شيئًا حسنًا، قلت له: ما رأيت أو رأيت به.

خامسها: الشرطية نحو: ما تصنع وأصنع، أى إن تصنع شيئًا أصنعه، وهى تنقسم إلى زمانية نحو: ﴿**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**﴾ [التوبة: ٧] أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم، وقد أثبت ذلك الفارسى وابن مالك، وإلى غير زمانية: ﴿**إنما ننسخ من آية أو ننسها**﴾ [البقرة: ١٠٦]، وذكر إمام الحرمين فى باب الطلاق من «النهاية» قول الأصحاب فى: كلما لم أكلمك فأنت طالق، إنه للفور، وليس فيه تعرض للوقت، وأجاب بأن أهل العربية أجمعوا على أن «ما» فى «كلما»، ظرف زمان يعنى بمثابة إذا قلت، وإنما الذى أجمعوا عليه انتصاب «كل» فى، «كلما»،على الظرفية، وجاءت الظرفية من جهة ما، فإنها محتملة لأن تكون اسمًا نكرة بمعنى وقت أو حرفًا مصدرًا والأصل كل وقت لم يحصل كلام، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل، ثم أنبأ عن الزمان.

(م): ومصدرية كذلك، ونافية كذلك وزائدة كافة، وغير كافة.

(ش): للحرفية استعمالات:

أحدها: أن تكون مصدرية، أى يكون ما بعدها فى تأويل المصدر، نحو: أعجبنى ما قلت، أى قولك، وأشار بقوله: «كذلك» إلى أنها تجىء ظرفية وغير ظرفية، فغير الظرفية: يعجبنى ما تقوم أى: قيامك، وقوله تعالى: ﴿**لما تصف ألسنتكم**﴾ [النحل: ١١٦]، أى لوصف.

والظرفية، أى تقع موقع الظرف نحو: ﴿**ما دمت حيًا**﴾ [مريم: ٣١]، أى مدة دوامى حيًا، ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ [مريم: ٣١]، وتقسيم المصدرية كذلك ذكره الجزولى[(١)]، ونازع فيه ابن عصفور؛ لأن الظرفية. ليست من معانى «ما» بل مع الفعل بمنزلة المصدر، والمصادر قد تستعمل ظروفًا لقولهم: أتيتك خفوق النجم أو خلافة فلان،

---

(١) هو: أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يلبخت بن عيسى الجزولى، نسبة إلى جزولة ويقال: كزولة وهو بطن من البربر، من شيوخه: عبد الله بن برى بن عبد الجابر المقدسى، ومهلب بن الحسن بن بركات بن على البهنسى، وغيرهم. من تلاميذه: محمد بن أحمد بن عبد المطلب الفهرى المعروف بابن الشواش، وعبد الله بن دحمامة الأنصارى وغيرهم. من مصنفاته: المقدمة الجزولية فى النحو، شرح الإيضاح للفارسى، وتنبيهات وتعليقات على الكتاب لسيبويه، وغيرها. توفى سنة ٦٠٧هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣/٤٨٨) وما بعدها، بغية الوعاة (٢/٢٣٦)، الأعلام للزركلى (٥/٨٨).

أي مدة خفوق النجم ومدة خلافته، فلا ينبغي أن تعد قسيمًا للمصدر.

ثانيها: نافية، إما عاملة، كقوله تعالى: ﴿**ما هن أمهاتهم**﴾ [المجادلة: ٢]، أو غير عاملة نحو: ما قام زيد وما يقوم عمرو.

ثالثها: الزائدة، وهي إما كافة أو غير كافة، فالكافة إما عن عمل الرفع نحو: «قلما» و«طالما»، أو النصب والرفع وهي المتصلة بإن وأخواتها، نحو: ﴿**إنما الله إله واحد**﴾ [النساء: ١٧١]، أو الجر وهي المتصلة برب، وغير الكافة، إما عوضًا، أما أنت منطلقًا انطلقت، أو غيره نحو: شتان ما بين زيد وعمرو.

(م): الثالث والعشرون: «من» لابتداء الغاية غالبًا.

(ش): أي ويعرف بأن يذكر معها «إلى»، التي للغاية لفظًا، نحو: سرت من البصرة إلى بغداد، أو تقديرًا: بأن يتعرض للابتداء من غير قصد إلى انتهاء مخصوص، إذا كان المعنى لا يقتضي إلا المبتدأ منه، نحو: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وزيد أفضل من عِمرو ونحوه، وقال الخفاف: معنى الابتداء به التي يقع بعدها المحل الذي ابتدأ منه الفعل نحو: جئت من المسجد، أي ابتداء المجيء منه، ولابد بعدها من ذكر موضع الانتهاء، وقد يحذف للعلم به، وقد يقع بعدها المحل الذي وجد فيه ابتداء الفعل وانتهاؤه، كأخذت المال من الكيس، وأشار المصنف بقوله: «غالبًا»، إلى أنه الغالب عليها، حتى قال بعضهم: إنها حيث وجدت كانت لابتداء الغاية، وسائر معانيها ترجع إليه، تقول: أخذت من الدراهم، فقد جعل ماله ابتداء غاية ما أخذ، إنما دل على البعض من حيث صار ما بقي انتهاء له، قال ابن السمعاني: هذا قول النحويين، وأما الذي يعرفه الفقهاء، فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعًا، وكل واحد في موضعه حقيقة، ثم هي لابتداء الغاية في المكان اتفاقًا نحو: ﴿**من المسجد الحرام**﴾ [الإسراء: ١]، وفي الزمان عند الكوفيين نحو: ﴿**من أول يوم**﴾ [التوبة: ١٠٨]، ﴿**ومن الليل فتهجد به**﴾ [الإسراء: ٧٩]، و ﴿**لله الأمر من قبل ومن بعد**﴾ [الروم: ٤]. وصححه ابن مالك وغيره لكثرة شواهده، وتأويل البصريين متعسف، لكن ذكر ابن أبي الربيع أن محل الخلاف بين الفريقين في: أن «من» هل يجوز أن تقع موقع مدة، فإنها لابتداء غاية الزمان بلا خلاف، فالبصريون يمنعون ذلك، والكوفيون يجيزونه، وما ورد في القرآن لا يحتج به على البصريين؛ لأنه لم يرد مدة، قبل وبعد.

(م): وللتبعيض.

(ش): نحو: ﴿**منهم من كلم الله**﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وعلامتها جواز الاستغناء عنها بـ «بعض»، وهنا بحثان:

أحدهما: أنه يظن تساوى الصيغتين أعنى، (بعض) و(من)، قال ابن أبى الربيع: كان بعضهم يقول ذلك، وليس كما قال. قال فإذا قلت: أكلت من الرغيف دلت «من» على أن الأكل وقع بالرغيف على جهة التبعيض، أو متعلق الأكل بالرغيف على وجهين، إما على أنها عمه أو خص بعضه، فدخلت، فدخلت «من» لبيان ذلك، وإذا قلت: أكلت بعض الرغيف، فليس الرغيف متعلق الأكل، وإنما متعلق البعض، وسيق الرغيف لتخصيص ذلك البعض وزوال شياعه، وإذا قلت: أكلت من الرغيف، فالرغيف متعلق الأكل، ودخلت للتبيين إنه لم يتعلق به على أنه عمه بل تعلق به على أنه وقع به على جهة التبعيض.

الثاني: فى صدق البعض على النصف أو ما دونه قولان لأهل اللغة، وقياسا جريانه هنا، ويدل للثانى قوله تعالى: ﴿**منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال الإمام فى كتاب الوكالة من «النهاية»: لو قال: بع من عبيدى من شئت، ليس للوكيل أن يبيع جميعهم، فإن «من» تقتضى التبعيض، فلو باع جميعهم إلا واحدًا نفذ باتفاق الأصحاب، وإن كان التبعيض فى النظم المعروف، ربما يورد على النصف مما دونه قال: وهذا يناظر الاستثناء، فإن الغالب استثناء الأقل واستبقاء الأكثر، ولكن لو قال: على عشرة إلا تسعة، صح وجعل مقرًا بدرهم.

(م): وللتبيين.

(ش): نحو: ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾ [الحج: ٢٩] فإن الأوثان كلها رجس، فجاء التبيين بما بعدها لجنس الذى قبلها، وقوله: ﴿**خضرًامن سندس**﴾ [الكهف: ٣١] وقوله: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم**﴾ [النور: ٥٥] أى الذى هم أنتم؛ لأن الخطاب للمؤمنين، فلا يتصور أن تكون تبعيضية.

وعلامتها أن يصح جعل الذى مكانها، فإنه لو قيل: اجتنبوا الرجس الذى من الأوثان لصح، أو أن يكون ما بعدها وصفًا لما قبلها، لصحة فاجتنبوا الرجس الوثنى، وجعل منه صاحب «الأزهية» قول سيبويه: هذا باب علم ما الكلم من العربية؛ لأن الكلم قد يكون عربيًا وعجميًا، فبين المراد وهو العربية، كأنه قال: ما الكلم الذى هو العربية، وحكى الصيمرى من أصحابنا عن الشافعى فيما لو قال له: من هذا المال ألف، فكان المال كله ألفًا، إنه إقرار بجميعه حملاً، لـ«من»، على التبيين.

(م): والتعليل والبدل.

(ش): مثال الأول: ﴿**يجعلون أصابعهم فى آذنهم من الصواعق**﴾ [البقرة: ١٩]،

والثانى ﴿أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة﴾ [التوبة: ٣٨].

(م): والغاية.

(ش): يحتمل تعبيره بالغاية، دون انتهاء الغاية أمرين:

أحدهما: أن الغاية كلها، وحكاه ابن أبى الربيع عن قوم نحو: أخذت من الياقوت، فالياقوت مبتدأ الأخذ ومنتهاه فدخلت «من» الغاية كلها، قال: وهذا إذا حقق رجع لابتداء الغاية؛ لأنها دخلت، ولما لم يكن للفعل امتداد، وجب أن يكون المبتدأ والمنتهى واحد، ألا ترى من لا يجدها للانتهاء خاصة، وإنما تكون للابتداء وما زاد على ذلك فبالانجرار.

والثانى: وهو الظاهر أنه على حذف مضاف، أى انتهاء الغاية، منزلة «إلى»، فتكون لابتداء الغاية من الفاعل، ولانتهاء غاية الفعل من المفعول، مثل: رأيت الهلال من دارى من خلل السحاب، أى: من مكانى إلى خلل السحاب، فابتداء الرؤية وقع من الدار وانتهاؤها فى خلل السحاب، وذكر ابن مالك أن سيبويه أشار إلى هذا المعنى، وأنكره جماعة، وقالوا: لم يخرج عن ابتداء الغاية، لكن الأولى ابتداؤها فى حق الفاعل، والثانية فى حق المفعول؛ لأن الرؤية إنما وقعت بالهلال وهو فى خلل السحاب، ومنهم من جعلها فى الثانية لابتداء الغاية أيضًا إلا أنه جعل العامل فيها فعلاً، كأنه قال: رأيت الهلال من دارى ظاهرًا من خلل السحاب، ورد بأن الخبر المحذوف الذى يقوم المجرور مقامه، إنما يكون بما يناسب معناه الحرف، و«من»، الابتدائية لا يفهم منها معنى الكون ولا الظهور، فلا ينبغى أن يحذف، ومنهم من جعلها بدلاً من الأولى.

(م): وتنصيص العموم.

(ش): وهى الداخلة على نكرة لا تختص بالنفى نحو: ما جاءنى من رجل. فإنه قبل دخولها تحتمل نفس الجنس ونفى الواحد؛ وَلهذا يصح أن يقول، بل رجلان، ويمتنع ذلك بعد دخول «من»، أما الواقعة بعد الأسماء العامة التى لا تستعمل إلا فى النفى فتفيد معنى التأكيد لا غير نحو: ما جاءنى من أحد. فهو كقولك: ما جاءنى أحد سواه، قاله الخفاف والصيمرى وابن بابشاذ[1] وغيرهم أما الواقعة فى الإثبات، فلا يجوز زيادتها خلافًا

---

(١) هو: طاهر بن أحمد بن بابشاذ بن داود بن سليمان بن إبراهيم المصرى الجوهرى المعروف بابن بابشاذ، أبو الحسن، إمام عصره فى علم النحو. سقط من سطح الجامع جامع عمرو بن العاص فمات لساعته سنة ٤٦٩هـ. من مصنفاته: شرح الجمل للزجاجى، شرح كتاب الأصول لابن السراج فى النحو، وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٢/٥١٥)، البداية والنهاية (٢/١١٦)، شذرات الذهب (٣/٣٣٣).

للكوفيين، ولا حجه لهم فى، ﴿يغفر لكم من ذنوبكم﴾ [نوح: ٤] لجواز إرادة البعض، فإن من الذنوب حقوقًا لعباده، والله لا يغفرها، بل يستوهنها، وما نقل أن قوله: ﴿من ذنوبكم﴾، إنما ورد فى قوم نوح ولو سلم أنها فى هذه الآية، الأمة، فلا بعد[1] أن يغفر الذنوب لقوم، وجميعها لآخرين.

(م): والفصل.

(ش): نحو: ﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وتعرف بدخولها على المتضادين.

(م): ومرادفة «الباء» و«فى» و«عند» و«على».

(ش): **فالأول:** ﴿ينظرون إليك من طرف خفى﴾ [الشورى: ٤٥]، قال يونس[2]: أى بطرف خفى، وتحتمل ابتداء الغاية.

والثانى: نحو: ﴿ماذا خلقوا من الأرض﴾ [فاطر: ٤٠]، كذا قالوا، والظاهر أنها على بابها، والمعنى صحيح، والأحسن التمثيل بما حكاه ابن الصباغ فى «الشامل» عن الشافعى فى قوله تعالى: ﴿وإن كان من قوم عدو لكم﴾ [النساء: ٩٢]، أنها بمعنى «فى» بدليل قوله تعالى: ﴿وهو مؤمن﴾.

والثالث: نحو: ﴿لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئًا﴾ [آل عمران: ١٠]، قاله أبو عبيدة[3].

والرابع: ﴿ونصرناه من القوم﴾ [الأنبياء: ٧٧]، وقيل: على التضمين، أى: منعناه.

(م): الرابع والعشرون من شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة قال أبو على: ونكرة تامة.

(ش): «من» بالفتح تأتى شرطية نحو: ﴿من يعمل سوءًا يجز به﴾ [النساء: ١٢٣]، واستفهامية نحو: ﴿فمن ربكما يا موسى﴾ [طه: ٤٩]، وموصولة نحو: ﴿ألم تر أن الله

---

(١) «بعد» كذا بالأصل ولعل الصواب المناسب للمعنى «بد».

(٢) هو: يونس بن حبيب الضبى، النحوى، البصرى، أبو عبد الرحمن، الإمام البارع فى النحو والأدب. توفى سنة ١٨٢هـ. من مصنفاته: كتاب معانى القرآن، واللغات، والأمثال، وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٣٠١/١)، وفيات الأعيان (٢٤٤/٧).

(٣) هو: معمر بن المثنى التيمى البصرى اللغوى، النحوى، العلامة. من مصنفاته: مجاز القرآن، غريب القرآن، غريب الحديث، وغيرها.
انظر: وفيات الأعيان (٢٣٥/٥)، شذرات الذهب (٢٤/٢)، بغية الوعاة (٢٩٤/٢).

يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض﴾ [الحج: ١٨].

ونكرة موصوفة نحو: مررت بمن معجب لك، تريد بإنسان معجب، فوصفك لـ«من» بمعجب، وهو نكرة، دليل على أن «من» نكرة. ولا تستعمل موصوفة إلا فى حال التنكير، سواء كان الموضع صالحًا؛ لأن تقع فيه المعرفة أو لم تكن، خلافًا للكسائى، فإنه زعم أن العرب لا تستعملها نكرة موصوفة إلا بشرط وقوعها فى موضع لا تقع فيه إلا النكرة، نحو: رب من عالم أكرمت، ورب من أتانى أحسنت إليه، وهذا ضعيف، وقد أنشد سيبويه:

فكفى بنا فضلاً على من غيرنا ... حب النبى محمد إيانا

بخفض غير أى على أناس غيرنا، وأثبت أبو على الفارسى مجيئها نكرة تامة قاله فى قوله: ونعم من فى سر وإعلان، فزعم أن الفاعل مستتر و«من» تمييزه، وقوله: هو، مخصوص بالمدح، وقال غيره، من موصول فاعل، وعلم من ذكر المصنف الزيادة فيما دون «من» أنها لا تجىء زائدة وهو مذهب البصريين؛ لأن الأسماء لا تراد بالقياس خلافًا للكسائى.

(م): والسادس والعشرين[1]: «الواو» لمطلق الجمع، وقيل: للترتيب: وقيل: للمعية.

(ش): فى الواو العاطفة مذاهب: أصحها أنها لمطلق الجمع، أى لا تدل على ترتيب ولا معية، فإذا قلت: قائم زيد وعمرو، احتمل ثلاثة معان، قيامهما فى وقت واحد، وكون المتقدم قام أولاً، وكون المتأخر قام أولاً.

قال ابن مالك: لكن تأخير العاطف كثير وتقدمه قليل والمعية احتمال راجح، وهذا مخالف لكلام سيبويه فإنه قال: وكذلك قولك: مررت برجل وحمار، وكأنك مررت بأحدهما، وليس فى هذا دليل أنه بدأ بشىء قبل شىء ولا شىء بعد شىء انتهى، واستدل ابن مالك بقوله تعالى: عن منكرى البعث: **﴿وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾** [الجاثية: ٢٤]، فالموت بعد الحياة مع أنهم قدموه لما كان الغرض نفى الجمع لا الترتيب.

وإنما عبر المصنف بمطلق الجمع دون الجمع المطلق كما عبر ابن الحاجب تنبيهًا على صواب العبارة، فإن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، لأنا نقول بالضرورة

---

(١) هكذا انتقل الشارح من الرابع والعشرين إلى السادس والعشرين، ولم يذكر الإمام الزركشى النوع الخامس والعشرون بشرحه.

بين الماهية بلا قيد، والماهية المقيدة ولو بقيد لا، والجمع الموصوف بالإطلاق لا يتناول غير صورة وهو قولنا مثلاً: قام زيد وعمرو، ولا يدخل فيه المقيد بالماهية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجهما بالتقييد عن الإطلاق، وأما مطلق الجمع فعام فى أى جمع كان، سواء كان مركبا أو غير مركب. فتدخل فيه الصور الثلاثة، ونظيره قولهم: مطلق الماء والماء المطلق.

والقول الثاني: أنها تفيد الترتيب ونقل عن الفراء وثعلب وأنكره السيرافى(١)، وقال: لم أره فى كتاب الفراء، وعزاه الماوردى فى باب الوضوء للجمهور من أصحابنا.

والثالث: أنها للمعية. ونسبه الإمام في «البرهان» للحنفية، وعلم بذلك أن ما ذكره السيرافى، والفارسى والسهيلى من إجماع النحاة بصريهم وكوفيهم على أن «الواو» لا ترتب، غير صحيح وعزى ابن الخباز وغيره من النحويين الترتيب للشافعى، وهو غلط، وقد اشتد نكير ابن السمعانى والأستاذ أبو منصور وغيرهما على من نسب ذلك إلى الشافعى، وقال ابن عصفور فى «شرح الإيضاح»: الخلاف فى أن «الواو» للترتيب، محله إذا كان الفعل يمكن صدوره من واحد، فأما نحو: اختصم زيد وعمرو، فلا خلاف أنها لا تقتضى الترتيب وذكر فى «شرح الجمل» محتجًا على القائل بالترتيب، بأن هذه الأفعال لا تفيد الترتيب فكذا غيرها.

باب الأمر والنهى

(م) الأمر(٢): أم ر، حقيقة فى القول المخصوص مجازًا فى العقل، وقيل: للقدر المشترك، وقيل مشترك بينهما، قيل: وبين الشأن والصفة والشيء.

(ش): نبه بقوله: «أم ر» أنه لا يعنى بالأمر مدلوله كما هو المتعارف فى الإخبار عن اللفظ إن تُلفظ به والمراد مدلوله. بل المراد لفظ الأمر، كما يقال: زيد اسم، وضرب فعل ماض، ومن: حرف جر. وهذا اللفظ حقيقة فى القول: المخصوص. والمراد بالقول، الصيغة. والمراد بالمخصوص: الطلب للفعل(٣)، وهو: افعل وما يجرى مجراه وهو قسم من أقسام الكلام، وقد يطلق على الفعل نحو: زيد فى أمر عظيم، إذا كان فى سفر أو غيره،

---

(١) هو: الحسن بن عبد الله بن المرزبان. أبو سعيد السيرافى، القاضى، النحوى، الفقيه العلامة من مصنفاته: شرح كتاب سيبويه، أخبار النحويين البصريين، والوقف، والابتداء، وغيرها. توفى سنة ٣٦٨هـ. انظر: شذرات الذهب (٣/٦٥)، بغية الوعاة (١/٥٠٧).

(٢) اعلم أن الأمر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل. انظر: المحرر (١/٧).

(٣) فيكون معنى الأمر هنا: القول الطالب فى الفعل.

وقوله تعالى: ﴿أتعجبين من أمر الله﴾ [هود: ٧٣]، ﴿حتى إذا جاء أمرنا﴾ [هود: ٤٠]، ثم اختلفوا على مذاهب[١].

أحدها: وهو قول الأكثرين: أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص، مجاز فى الفعل وغيره، وإلا لزم الاشتراك، والمجاز خير منه.

الثاني: أنه مشترك بين القول والفعل، بالاشتراك اللفظى؛ لأنه أطلق عليهما، والأصل الحقيقة، وعزاه فى «المحصول» لبعض الفقهاء، وعزاه ابن برهان إلى كافة العلماء.

والثالث: أنه متواطئ، فيكون موضوعًا للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعًا للاشتراك والمجاز، واعلم: أن هذا القول لا يعرف قائله، وإنما ذكره صاحب الإحكام على سبيل الفرض والالتزام. أى لو قيل: فما المانع منه، لهذا حكاه ابن الحاجب ثم قال فى آخر المسألة: وأيضًا فإنه قول حادث هنا، وإذا علمت هذا تعجبت من المصنف فى حكايته وترك ما قبله.

والرابع: أنه مشترك بينهما، أى بين القول والفعل، وبين الشأن لقوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ [هود: ٩٧]. والصفة كقول الشاعر: لأمر ما يسود من يسود، أى لصفة من صفات الكمال، والشيء كقولنا: تحرك هذا الجسم لأمر، أى: لشيء، وهذا ما عزاه المصنف لأبى الحسين البصرى، فإنه قال فى «المعتمد»: وأنا أذهب إلى أن قول القائل: «أمر»، مشترك بين الصفة والشيء والطرائق وبين جملة الشأن والطرائق، وبين

---

(١) قلت: ومنشأ الخلاف فى كون المراد بالأمر يعرف بصيغة «افعل» فقط؟ أم أن يعرف حقيقة المراد بالأمر بدونها؟ فالأول: هو قول الجمهور من الفقهاء، والثاني: هو قول بعض أصحاب مالك والشافعى، قال الزركشى بعدما ساق أدلة أصحاب القول الثانى: إذا ثبت أن الأمر يعبر به عن الفعل كان حقيقة فيه، يوضحه أن العرب تفرق بين جمع الأمر الذى هو القول فقالوا فيه: أوامر، والأمر الذى هو الفعل فقالوا فى جمعه: أمور، ففى التفريق بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة، ومن يقول إن استعمال الأمر فى الفعل بطريق المجاز، والاتساع، فلابد له من بيان الوجه الذى اتسع فيه لأجله، لأن الاتساع والمجاز لا يكون إلا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازًا.

وفى قوله ﷺ: «خذوا عنى مناسككم» و«صلوا كما رأيتمونى أصلى» تنصيص على وجوب اتباعه فى أفعاله. قلت: هذا قوله فى الفعل الخاص بالنبى ﷺ ثم قال: فنحن لا نذكر استعمال الأمر فى غير ما هو حقيقة فيه، ثم قال: وفى استعمال صيغة الأمر فى قوله، الحديثين السابقين بيان أن نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا مشاهدين لذلك ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك لا يجوز اعتقاده فى كلام صاحب الشرع. انتهى. بتصرف من المحرر فى أصول الفقه (١/٧: ٩).

القول المخصوص. انتهى. وقضيته: أنه مشترك عنده بين خمسة أشياء، لكنه في «شرح المعتمد»: فسر الشأن والطريق بمعنى واحد، فتكون الأقسام عنده أربعة، فلهذا حذف المصنف، الطريق، لكن عليه نقد، فإنه يقتضي أنه مشترك عنده بين هذه المفاهيم، ومن جملتها الفعل بخصوصه. وأبو الحسين لم يتعرض للفعل بخصوصه، إنما تعرض للشأن والطريق كما تراه، وبهذا اعترض الأصفهاني على صاحب «التحصيل» و «المنتخب»، فإنهما عبرا بعبارة المصنف، ولهذا لم يتعرض في «المحصول» للفعل في حكايته عن أبي الحسين.

(م): وحده: اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف.

(ش): البحث في الأمر في مقامين:

أحدهما: في لفظه وقد سبق.

والثاني: في مدلوله، والكلام الآن فيه، وقد اختلف فيه، فذهب نفاة الكلام النفسي إلى أنه عبارة عن اللفظ الطالب للفعل، وذهب المثبتون إلى تفسيره بالمعنى الذهني، وهو: ما قام بالنفس من الطلب؛ لأن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء، واللفظ دال عليه وعليه جرى المصنف؛ ولهذا صدر الحد بالاقتضاء دون القول، فاقتضاء الفعل جنس يشمل الأمر والنهي، والمراد بالاقتضاء ما قام بالنفس من الطلب فخرج ما ليس باقتضاء. كالإباحة في قوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة: ٢]، والتعجب في: ﴿**فأتوا بسورة**﴾ [البقرة: ٢٣]، وأمثالهما، فالصيغة صيغة أمر في هذه المواضع، إلا أنه ليس بأمر على الحقيقة لعدم الاقتضاء، وقوله: «غير كف»، فقيل: خرج به النهي، فإنه وإن كان فعل أيضًا، ولكن فعل هو كف، لأن مقتضاه كف النفس عن الفعل، وقوله: «مدلول عليه بغير كف»، هذا قيد زاده على ابن الحاجب، فإنه قد يرد عليه نحو: كف نفسك عن كذا، فإنه أمر بالكف مع أنه ليس غير كف، بل هو لاقتضاء فعل هو كف، وحينئذ فيكون مدلوله مجرورًا صفة لكف المضاف إليه في قوله: غير كف، والمعنى أن الفعل الذي يقتضيه الأمر فعل خاص وهو غير كف، ولا نريد غير مطلق الكف، بل غير كف خاص، وهو المدلول عليه بغير كف، أما المدلول عليه بقولك كف أو أمسك ونحوه فهو أمر، فإذن ليس فعل هو كف غير أمر، بل إنما يكون غير أمر إذا دل عليه بلفظ غير قولنا: اكفف، ونحوه مثل لا تفعل ونحوه، ولمن يعتني بابن الحاجب أن يقول: أراد غير كف عن الفعل الذي انتفت منه صيغة الاقتضاء، فلا يرد عليه اكفف ونحوه.

(م): ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء، وقيل: يعتبران، واعتبرت المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى: العلو. واعتبر أبو الحسين والإمام والآمدى وابن الحاجب: الاستعلاء.

(ش): فى اعتبار العلو والاستعلاء(١) فى الأمر أربعة مذاهب:

أصحها: عدم اعتبارهما، ونقله فى «المحصول» عن الأصحاب، لإمكان أن يقوم بذات الأدنى طلب من الأعلى، ويتخيل أنه يأمره ويتبعه، والفرق بين العلو والاستعلاء، أن العلو: كون الأمر فى نفسه أعلى درجة، والاستعلاء: أن يجعل نفسه عاليًا بكبرياء أو غيره، وقد لا يكون فى نفس الأمر كذلك. فالعلو: من الصفات العارضه للناطق، والاستعلاء: من صفات كلامه.

والثانى: يعتبران، وبه جزم ابن القشيرى.

والثالث: يعتبر العلو، وبه قالت المعتزلة وجمع من أصحابنا، وقالوا: لا يصدق إلا به، بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، فإما أن يكون مساويًا له فهو التماس أو دونه فسؤال.

الرابع: يعتبر الاستعلاء دون العلو، وأفسد البيضاوى المذهبين بقوله تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه فى مجلس المشاورة: ﴿**ماذا تأمرون**﴾ [الأعراف: ١١٠]، ومعلوم انتفاء العلو؛ إذ كان فرعون فى تلك الحالة أعلى رتبة منهم وقد جعلهم آمرين(٢) له.

وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مستعلين عليه، وهذا بناء منه على أن معنى الأمر فى الآية، والقول المخصوص وليس كذلك، وإنما المراد الصورة. نعم قوله تعالى: ﴿**الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء**﴾ [البقرة: ٢٦٨]. يقتضى مجامعة الأمر، مع أن الأمر أدون رتبة. وأفسد مذهب أبى الحسين بأن كثيرًا من آيات الأمر فى القرآن فى غاية التلطف ونهاية الاستجلاب بتذكير المنعم والوعيد بالنعم، كما فى قوله تعالى: ﴿**اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم**﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿**إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم**﴾ [آل عمران: ٣١]، إلى غير ذلك من الآيات المنافية للاستعلاء، وإلا يلزمه إخراجها عن الأوامر.

(م): واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب.

---

(١) قوله: «العلو والاستعلاء» بمعنى: هل يعتبر فيه العلو بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، أم يعتبر فيه الاستعلاء بأن يكون الطلب بعظمة وكبرياء، أم لا يعتبر فيه شىء من ذلك.

(٢) قلت: هذا صحيح إلا أنه فى الوقت نفسه يبعد أن يظهروا الاستعلاء.

(ش): مذهب الفقهاء أن الأمر أمر بصيغته ولا ينعكس، كمن معه إرادة أخرى؛ لأن هذه الصيغة وضعت لمعنى فلا يفتقر فى إفادتها إياه إلا الإرادة كسائر الألفاظ الدالة على معانيها، وذهب أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وعبد الجبار(1) وأبو الحسين إلى اعتبار إرادة الدلالة بها على الأمر، وعلى هذا قالوا: لا تكون صيغة التهديد أمرًا، ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر، مأمورا بالإيمان لانتفاء الدلالة على الطلب، فإن شرط الدلالة على الطلب، كون المدلول عليه بالصيغة مرادا، فحيث لم يرد لم تكن الصيغة دالة على الطلب لانتفاء شرطه، واحتجوا بأن الصيغة كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلابد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة، وأجيب بأن المميز حاصل بدون الإرادة؛ لأن صيغة الأمر حقيقة فى القول، مجاز فى الفعل، وهذا كاف فى التمييز.

واعلم أن ابن برهان قال: الإرادات ثلاث:

إحداها: إرادة إيجاد الصيغة، احترازًا عن النائم وهو متفق على اعتبارها.

وثانيها: إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر احترازًا عن التهديد ونحوه، فاختلف أصحابنا، فاعتبرها المتكلمون ولم يعتبرها الفقهاء، وقالوا: الصيغة محمولة على الأمر.

وثالثها: إرادة فعل المأمور به والامتثال: احترازًا عن الحاكى والمبلغ، وهذه مسألة خلاف بيننا وبين من ذكر من المعتزلة، وهذه غير طريقة المصنف.

(م): والطلب بديهى.

(ش): لما أخذوا فى الحد الاقتضاء، وهو الطلب أورد عليهم أن الطلب أخفى من الأمر فهو تعريف بالأخفى. فأجابوا بالمنع. فإن الطلب بديهى التصور فإن كل أحد يفرق بالبداهة بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم من الخبر؛ لأنه من الأمور الوجدانية. كالجوع والشبع، وهذا النوع من الاستدلال عولوا عليه فى مواضع كثيرة فى إثبات بداهة الشيء وهو ضعيف؛ لأنه لا يلزم من الحكم بالشيء والتفرقة بينه وبين غيره بالبديهة، أن يكون ذلك الشيء معلومًا بكنه حقيقته بالبديهة، نعم، يلزم منه أن يكون معلومًا من بعض الوجوه بالبديهة، وذلك لا يلزم بداهته، فإن قيل: البديهى لا يفتقر إلى

(١) هو: قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذانى الأسداباذى أبو الحسن، درس الحديث وأصول الفقه وعلم الكلام، وصار إمام المعتزلة فى زمنه. من شيوخه: أبو إسحاق بن عياش، إبراهيم القطان، من تلاميذه: أبو يوسف القزوينى، الشريف المرتضى. من مصنفاته: العمد فى الأصول، متشابه القرآن، وغيرها. توفى سنة ٤١٥ هـ.
انظر: طبقات المعتزلة (ص٥)، شذرات الذهب (٢٠٢/٣)، تاريخ بغداد (١١٣/١١).

الدليل، وأنتم قد استدللتم عليه، قلنا: قد يكون التصور بديهيًّا، ولا وبداهته لا تكون بديهية؛ ولهذا حدوا البديهى من التصورات بالذى لا يفتقر فى حصوله إلى تصور آخر، ليعلم بالحد ماهيته، ولا يقدح ذلك فى بداهته غير ذاتية وإنما القادح فى بداهته، توقف حصوله على أمور أخر، وقد فسروا الطلب، بأنه الأمر القائم بالنفس يجرى مجرى العلم والقدرة وسائر الصفات القائمة به، وهذه الصيغة المخصوصة دالة عليه.

(م): والأمر غير الإرادة(١) خلافا للمعتزلة.

(ش): لا خلاف بيننا وبين المعتزلة، أن الأمر دل على الطلب وإنما اختلفوا فى حقيقة الطلب، فعند المعتزلة: هو إرادة المأمور به، وعندنا: هو شىء غير الإرادة، وأنه يقوم بالنفس معنى سوى إرادة الفعل المأمور به فإنَّا نجد الآمر يأمر بما لا يريده؛ لأن الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع، ومنهم من أخبر الله بأنه لا يؤمن فكان إيمانه محالاً؛ لإخبار الله بعدمه، والمحال لا يكون مراد الله تعالى؛ ولأن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة؛ لأنه يجتمع مع كراهته؛ ولأنه لو كان الأمر الإرادة، لوجب وجود أوامر الله تعالى كلها، فإن إرادة الفعل، تخصيصه بحال حدوثه، فإذا لم يوجد لم يتخصص به. فإن قيل: هلا قال المصنف: وهو غير الإرادة؛ فإنه أخص وكما غير به فى «المنهاج». قلنا: كل منهما صحيح؛ لأن الأمر دال على الطلب النفسانى، والطلب مدلول الأمر، فصح أن يقال: الأمر غير الإرادة، وأن يقال: الطلب غير الإرادة، لكن تعبير المصنف أولى؛ لأن الطلب كله ليس هو أمرًا عند المعتزلة بل أمر خاص وهو مع العلو، فلهذا صرح بلفظ الأمر؛ لأنه محل الخلاف، لا الطلب مع الإرادة.

(م): مسألة: القائلون بالنفسى اختلفوا: هل للأمر صيغة تخصه؟ والنفى: عن الشيخ، فقيل: للوقف، وقيل: للاشتراك، والخلاف فى صيغة «افعل».

---

(١) الإرادة عند أهل السنة تنقسم إلى قسمين: ١ - كونية قدرية مرادفة للمشيئة. ٢ - وإرادة دينية.

قال شيخ الإسلام: الإرادة فى كتاب الله نوعان إرادة تتعلق بالأمر وإرادة تتعلق بالخلق، فإرادته المتعلقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره، وأما إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو، فإرادة الأمر هى المتضمنة للمحبة والرضا وهى الإرادة الدينية، والإرادة المتعلقة بالخلق هى المشيئة وهى الإرادة الكونية فالكفر والفسوق والعصيان ليس مرادًا للرب بالاعتبار الأول، والطاعة موافقة لتلك الإرادة وموافقة للأمر المستلزم لتلك الإرادة، فأما موافقة مجرد النوع الثانى فلا يكون به مطيعا. انتهى.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص١٢٦).

(ش): المثبتون للكلام النفسى، اختلفوا فى الأمر هل له صيغة تخصه؟ فنقل عن الشيخ الأشعرى، أنه لا صيغة له تختص به، وإن قول القائل: «افعل» متردد بين الأمر والنهى، وإن فرضه حمله على النهى، فهو محتمل متردد بين جميع محتملاته، ثم اختلف فى تنزيل مذهبه؛ فقيل: أراد الوقف على معنى لا يدرى على أى وضع جرى، فقول القائل: «افعل» فى اللسان، وقيل: للاشتراك، فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعانى التى يثبت اللفظ بها.

وأشار بقوله: والخلاف، إلى ما قاله إمام الحرمين والغزالى: وإن خلاف الأشعرى، إنما هو فى صيغة خاصة لكونها مترددة فى اللغة بين محامل كثيرة فأما قول القائل: أمرتك وأنت مأمور، وأوجبت، وألزمت، فلا خلاف أنه من صيغ الأمر ولا ينكره الأشعرى، ونازعهم الآمدى وغيره، فقالوا: لا وجه لتخصيص الخلاف بصيغة «افعل»، فإنه مذهب الشيخ: إن الأمر عبارة عن الطلب القائم بالنفس، وليس صيغة مخصوصة به، بل يعبر عنه بالعبارات والإشارات الدالة عليه بواسطة انضمام القرائن معها، وقال غيره من مثبتى كلام النفس: إن له صيغة مختصة به، لا يفهم منها غيره عند تجردها عن القرائن الصارفة عنه وهى كصيغة «افعل»، و«ليفعل» و«فعال»، وما فى معناها من سائر اللغات، ونحو: قول القائل: أمرتك، وأنت من صيغ الإخبار وليس من صيغ الأمر، فلابد مع ذلك الخلاف؛ إذ الخلاف فى الأمر، هل له صيغة إنشاء مختصة به أم لا؟ وهذا الخلاف إنما هو عند القائلين بكلام النفس وأما المنكرون له كالمعتزلة وغيرهم، فالأمر وسائر أقسام الكلام لا حقيقة له عندهم إلا العبارات، فلا يتأتى ذلك الخلاف عندهم.

(م): وترد للوجوب، والندب والإباحة، والتهديد، والإرشاد، وإرادة الامتثال، والإذن، والترتيب[1]، والإنذار والامتنان، والإكرام والتسخير، والتكوين، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمنى، والاحتقار، والخبر، والإنعام، والتفويض، والتعجب، والتكذيب، والمشورة والاعتبار.

(ش): ترد صيغة[2] «افعل» لستة وعشرين معنى **أولها**: الوجوب: نحو: **﴿وأقيموا الصلاة﴾** [البقرة: ٤٣].

(١) قوله «والترتيب» كذا بالأصل ولعلَّ الصواب والتأديب، كما ورد بكتب الأصول، ودل عليه الشرح.

(٢) قلت: والأمر يكون بصيغة افعل أو لتفعل ونحوهما، ويتضح فى الآتى: ١ - ما ورد بصيغة افعل كقوله تعالى ﴿أقم الصلاة﴾ وقوله ﴿وأقيموا﴾.

٢ - ما ورد بصيغة المضارع المقترن باللام، كقوله ﴿فليتقوا الله﴾.

ثانيها: الندب: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا﴾ [النور: ٣٣][(١)].

ثالثها: الإباحة: ﴿كلوا من الطيبات﴾ [المؤمنون: ٥١]، وقال أبو على الجبائى فى قوله تعالى فى أهل الجنة: ﴿وكلوا واشربوا﴾ [الأعراف: ٣١][(٢)]، هو إباحة ولا يريده القديم تعالى، ولا يكرهه كمباحات الدنيا، وقال أبو هاشم: يجوز أن يريده لما فيه من زيادة السرور للمثاب، وقال القاضى عبد الجبار: يجب أن يريده؛ لأن الثواب لا يصح إلا بها.

رابعها: التهديد: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠].

خامسها: الإرشاد: ﴿واستشهدوا شهيدين﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والفرق بينه وبين الندب، أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، ولا يتعلق به ثواب الآخرة، فإنه لا ينقص الثواب بترك الإشهاد ولا يزيد بفعله[(٣)].

سادسها: إرادة الامتثال وقد يظن تفرد المصنف بذكره، وليس كذلك، فقد أشار إليه فى «المستصفى» فى الكلام على أن الأمر لا يستلازم الإرادة، إلا أنه يذكره عند تعداد معانى «افعل»، ومثله بقولك عند العطش: اسقنى ماء، فإنك لا تجد من نفسك إلا إرادة السقى، أعنى طلبه والميل إليه، وهو خلاف المعانى السابقة، وإن فرضنا ذلك من السيد فى حق عبده تصورًا، أن تكون للوجوب والندب مع هذه الزيادة وهو أن يكون لغرض السيد فقط، وذلك غير متصور فى حق الله تعالى، فإن الله غنى عن العالمين، ويدل على

=٣ - ما ورد بصيغة المصدر الدال على طلب الفعل كقوله ﴿فإن لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾.

٤ - ما ورد بصيغة اسم فعل الأمر، وهو ما ناب عن الفعل. نحو ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾.

٥ - ما ورد بصيغة الجملة الخبرية التى تدل على الطلب نحو ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ ومعناه: أرضعن أولادكم.

(١) قلت: والأمر هنا لا إلزام فيه، لقيام القرينة الصارفة عن ذلك، وهى أن المالك حر التصرف فيما يملك دون أن يجبر على تصرف معين. انتهى.

(٢) قلت: وقد يرد أمر الإباحة بلفظ «أو» مثل قوله تعالى ﴿من صيام أو صدقة أو نسك﴾، وقد يرد «بلا حرج وبلا جناح».
انظر: الإحكام (ص٣٠٥).

(٣) قلت: هذا هو الفرق بين الإرشاد والندب، ولكنهما يتفقان فى وجود قرينة تدل عليهما، فالأمر هنا للإرشاد إلى ما يحفظ الحق لصاحبه، وقرينة ذلك قوله تعالى فى الآية التى تليها مباشرة ﴿فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾.

أن مراد المصنف حكايته: أن صيغة «افعل» حقيقة لإرادة الامتثال بالمعنى الذى سنبينه، ولولا أنه قدمه نصا لم يحسن ذكره.

سابعها: الإذن كقولك لمن طرق الباب: ادخل، وكأنه قسم من الإباحة.

ثامنها: التأديب كقوله: ﷺ لعمر بن أبى سلمة[1]: «كل مما يليك»[2]، وجعله بعضهم قسمًا من المندوب؛ لأن الأدب مندوب إليه.

تاسعها: الإنذار، ﴿**قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار**﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وجعله بعضهم قسمًا من التهديد، والصواب تغايرهما فإن التهديد هو التخويف والإنذار هو الإبلاغ، لكن لا يكون إلا فى الخوف[3]، فقوله تعالى: ﴿**تمتعوا**﴾ أمر إبلاغ هذا الكلام المخوف الذى غير عنه بالأمر.

عاشرها: الامتنان نحو: ﴿**كلوا مما رزقكم الله**﴾ [المائدة: ٨٨]، والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن، ولأنه لابد من اقتران الامتنان بذكر إحتياج الخلق إليه وعدم قدرتهم عليه ونحوه، وأن الإباحة قد يتقدمها حظر مثل: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ [المائدة: ٢].

حادى عشرها: الإكرام: نحو: ﴿**ادخلوها بسلام آمنين**﴾ [الحجر: ٤٦]. فإن قرينة ﴿**سلام آمنين**﴾، تدل عليه، قال صاحب التنقيحات: ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فإن الآخرة ليست دار تكليف، ولا تكليف فيها، فالوعيد على الترك.

ثاني عشرها: التسخير: نحو: ﴿**كونوا قردة خاسئين**﴾ [البقرة: ٦٥]، وتوهم القرافى أن المراد به الاستهزاء فقال: اللائق تسميته سخرية بكسر السين لا تسخير، فإن التسخير، النعمة والإكرام. قال الله تعالى: ﴿**وسخر لكم الليل والنهار**﴾ [إبراهيم: ٣٣]، ﴿**وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض**﴾ [الجاثية: ١٣]، ﴿**فسخرنا له**

---

(١) هو: عمر بن عبد الله بن عبد الأسد القرشي المخزومى، أبو حفص، ربيب رسول الله ﷺ، ولد بأرض الحبشة فى السنة الثانية للهجرة ثم توفى والده أبو سلمة، فتزوج رسول الله ﷺ والدته أم سلمة، استعمله الإمام على، على البحرين وفارس، روى له اثنا عشر حديثًا، توفى سنة ٨٣ هـ. انظر: الإصابة (٢/٥١٢)، الاستيعاب (٢/٤٦٧)، أسد الغابة (٤/٤/٨٣).

(٢) الحديث رواه الإمام مسلم فى صحيحه (٣/١٥٩٩)، والبخارى فى صحيحه (٣/٢٩١)، ورواه فى السنن أبو داود (٣/٣٤٩)، والترمذى (٤/٢٥٣، ٢٥٤)، وابن ماجه (٢/١٠٨٧)، ورواه مالك فى الموطأ (ص٥٨٠)، والإمام أحمد فى مسنده (٤/٢٦).

(٣) لأن الإنذار قريب من التهديد، لذا يجعلهما بعضهم قسما واحدا وهو التهديد، والصواب ما قاله الشارح.

الريح تجرى بأمره﴾ [ص: ٣٦] والسخرى بالكسر، الهمز، قال تعالى: **﴿ليتخذ بعضهم بعضًا سخريًا﴾** [الزخرف: ٣٢]. قلت: وإنما التسخير لغة: الدليل[1]، والإهانة، والمراد أنه عبر بهذا عن نقلهم من حالة إلى أخرى إذلالاً لهم.

ثالث عشرها: التكوين: نحو: **﴿كن فيكون﴾** وسماه الغزالى بكمال القدرة؛ لأن المراد منه إظهار كمال قدرة الله وأن مراده لا يتأخر عن إرادته، والفرق بينه وبين التسخير، أن التكوين سرعة الوجود من العدم، وليس فيه انتقال إلى حالة ممتهنة بخلاف التسخير فإنه لغة: الذلة والامتهان فى العمل.

رابع عشرها: التعجيز، نحو **﴿فأتوا بسورة من مثله﴾** [البقرة: ٢٣].

خامس عشرها: الإهانة، **﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾** [الدخان: ٤٩]، ومنهم من يسميه: التحكم، وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على الخير أو الكرامة ويراد منه ضده.

سادس عشرها: التسوية: **﴿فاصبروا أو لا تصبروا﴾** [الطور: ١٦].

سابع عشرها: الدعاء: اللهم اغفر لى.

ثامن عشرها: التمنى كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى

تاسع عشرها: الاحتقار، كقوله تعالى حكاية عن موسى، عليه الصلاة والسلام، يخاطب السحرة: **﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾** [الشعراء: ٤٣]، يعنى: أن السحر وإن عظم ففى مقابلة المعجزة حقير، والفرق بينه وبين الإهانة: إنما تكون بالقول والفعل أو تركهما دون مجرد الاعتقاد، والاحتقار لابد فيه من الاعتقاد، بدليل أن من اعتقد فى شىء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه، يقال: إنه احتقره، ولا يقال: إنه أهانه، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينهى عن ذلك.

العشرون: الخبر، كقوله ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»[2]، أى: صنعت ما شئت، على أحد الأقوال.

الحادى والعشرون: الإنعام: **﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾** [البقرة: ١٧٢]، [طه: ٨١]، كذا قاله الإمام فى «البرهان»، فقال: وهو وإن كان فيه معنى الإباحة، فإن الظاهر منه تذكير النعمة.

---

(١) قوله «الدليل» كذا بالأصل، والصحيح الموافق لسياق الكلام، المتمم للمعنى «التذليل».

(٢) رواه البخارى فى صحيحه (٤/٦٨) والإمام أحمد فى المسند (٤/١٢١)، (٥/٣٨٣)، ومالك فى الموطأ (١/١٥٨)، وأبو داود فى سننه (٤/٢٥٢) وابن ماجه فى سننه (٢/١٤٠٠).

الثانى والعشرون: التفويض، نحو: ﴿**فاقض ما أنت قاض**﴾ [طه: ٧٢]، ذكره الإمام.

الثالث والعشرون: التعجب، ذكره الصفى الهندى، ومثله بقوله تعالى: ﴿**قل كونوا حجارة أو حديدًا**﴾ [الإسراء: ٥٠]، وهذا مثل به ابن برهان والآمدى للتعجيز، ولكن العبادى فى طبقاته مثل للتعجب بقوله تعالى: ﴿**انظر كيف ضربوا لك الأمثال**﴾ [الإسراء: ٤٨].

الرابع والعشرون: التكفيف[1]، نحو: ﴿**فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين**﴾ [آل عمران: ٩٣].

الخامس والعشرون: المشورة، نحو: ﴿**فانظر ماذا ترى**﴾ [الصافات: ١٠٢].

السادس والعشرون: الاعتبار: ﴿**انظروا إلى ثمره**﴾ [الأنعام: ٩٩].

(م): والجمهور: حقيقة فى الوجوب لغة أو عقلا أو شرعًا، مذاهب، وقيل: فى الندب، وقال الماتريدى: للمشترك بينهما المشترك، وقيل: مشتركة بينهما، وتوقف القاضى والغزالى والآمدى فيهما، وقيل: مشتركة فيها وفى الإباحة، وقيل: فى الثلاثة والتهديد، وقال عبد الجبار: لإرادة الامتثال، وقال الأبهرى: أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبى ﷺ المبتدأ للندب، وقيل: مشتركة بين الخمسة الأول، وقيل: بين الأحكام الخمسة، والمختار حقيقة وفاقًا للشيخ أبى حامد وإمام الحرمين: حقيقة فى الطلب الجازم، فإن صدر من الشارع أوجب الفعل.

(ش): أجمعوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة فى جميع هذه المعانى، وإنما الخلاف فى بعضها، وفيه مذاهب: **أحدها:** قول الجمهور: إنه حقيقة فى الوجوب فقط، مجاز فى البواقى، وهو المحكى عن الشافعى، رضى الله عنه، واختلف القائلون به: هل ذلك لغة.

أو شرعًا أو عقلاً؟ وصحح الشيخ أبو إسحاق، أنه بوضع اللغة، ونقله إمام الحرمين عن الشافعى، ولهذا صدر به المصنف.

والثانى: أنه حقيقة فى الندب، وبه قال أبو هاشم وغيره.

والثالث: قول: أبى منصور الماتريدى[2] من الحنفية: إنه للمشترك بينها، أى: القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب، فيكون متواطئًا.

---

(١) قوله: «التكفيف» كذا بالأصل، والصواب الموافق لكتب الأصول «التكذيب» وهو ما يدل عليه معنى الآية.

الرابع: أنه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى، وبه قال المرتضى من الشيعة.

والخامس: قول القاضى ومن تبعه الوقف، فقالوا: هو حقيقة إما فى الوجوب وإما فى الندب وإما فيهما جميعًا بالاشتراك اللفظى، لكنا لا ندرى ما هو الواقع فى الأقسام الثلاثة، وحكى الصفى الهندى عن القاضى وإمام الحرمين والغزالى: التوقف فى أنه حقيقة في الوجوب فقط، أو الندب فقط، أو فيهما بالاشتراك اللفظى، وهذا يقتضى تردده بين أربعة، والذى فى المستصفى تردده بين ثلاثة، ولم يذكر الاشتراك المعنوى[1].

والسادس: مشترك بين الوجوب والندب والإباحة. واختلف القائلون به: هل هو من الاشتراك اللفظى أو المعنوى؟ وإطلاق المصنف حكايته تحتمل الأمرين.

والسابع: يشترك بين هذه الثلاثة والتهديد.

والثامن: قول عبد الجبار: إنه حقيقة فى إرادة الامتثال فقط، والوجوب وغيره يستفاد من القرائن. عزاه السمعانى لأبى هاشم، وأوضحه فقال: إذ قال القائل لغيره «افعل» دل على أنه يريد منه الفعل، فإذا كان القائل حكيمًا وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسبه مستحق لأجلها المدح، فإذا كان المقول له مكلفًا جاز أن يكون واجبًا وأن يكون مندوبًا، فإذا لم يقم دليل على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المحقق، وهو كون الفعل ندبًا يستحق فاعله المدح. واعلم أن هذا من المصنف تكرار، فقد سبق فى قوله: واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب. ثم إن هذه المسألة مفرعة على القول بالكلام النفسى، وعبد الجبار ممن ينكره. وكان ينبغى أن يقول: وأما المنكرون له فقالوا لا يكون أمرًا إلا بالإرادة.

والتاسع: التفصيل بين أمر الله وأمر رسوله ﷺ فأمر الله حقيقة فى الوجوب، وأمر النبى ﷺ المبتدأ للندب، وحكاه القاضى عبد الوهاب فى «الملخص» عن شيخه أبى بكر الأبهرى، واحترز بـ«المبتدأ» عما كان موافقًا لنص، أو مبينًا لمجمل، فيكون للوجوب أيضًا، وذكر المازرى أن النقل اختلف عن الأبهرى؛ فروى عنه هذا، وروى عنه أنه للندب مطلقًا.

---

(٢) هو: محمد بن محمد بن محمود الماتريدى، من كبار العلماء، وكان إمام المتكلمين، قوى الحجة، مفحما فى الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين ورد شبهات الملحدين توفى سنة ٣٣٣هـ. من مصنفاته: كتاب التوحيد والمقالات، ورد أوائل الأدلة للكعبى، وبيان وهم المعتزلة، وتأويلات القرآن، وغيرها، كان رأيه وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة.

انظر: الفتح المبين (١/١٨٢) الفوائد البهية (ص١٩٥).

(١) انظر: المستصفى (١/٤٢٣).

والعاشر: أنه صيغة «افعل» مشتركة بين الخمسة الأول، أى: بين الوجوب والندب والإباحة والإرشاد والتهديد، كذا حكاه الغزالى.

الحادى عشر: مشتركة بين الأحكام الخمسة، أعنى: الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، حكاه فى «المحصول».

الثانى عشر: قول الشيخ أبى حامد الإسفرائينى وإمام الحرمين وغيرهما: إنه حقيقة فى الطلب الجازم من جهة اللسان، وكون هذا الطلب متوعدًا عليه شيء آخر ثابت فى أوامر الشرع بدليل من خارج، وحينئذ فالوجوب مستفاد بهذا التركيب، واعتمد المصنف فى هذا النقل المازرى؛ فإنه قال فى «شرح البرهان»: هذا الذى اختاره إمام الحرمين صرح به الشيخ أبو حامد الإسفرائينى وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضى حصر المأمور على الفعل واقتضاؤه منه اقتضاء جازمًا، ولكن إذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد، قال المصنف: وهو المختار عندنا؛ فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ، بل هو أمر خارجى عنه، ولكنا نقول: المنقول عن الشافعى، رضى الله عنه: أن الصيغة تقتضى الوجوب، ومراده الصيغة الواردة فى الشرع، إذ لا غرض له فى الكلام فى شيء غيرها، ولم يصرح الشافعى بأن اقتضاءها للوجوب مستفاد منها، فلعله يرتضى هذا التركيب ويقول به، وهذا المذهب يغاير المذهبين السابقين صدر المسألة، أعنى: القول بأن الوجوب هل هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب ثلاثة: الوجوب بالشرع، والوجوب باللغة، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة.

(م): وفى وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام.

(ش): ما سبق فى صيغة «افعل» من حيث هى، فأما إذا صدرت من الشارع مجردة عن القرائن وجب الفعل؛ عملاً بالحقيقة، وهل يجب اعتقاد أن المراد بها الوجوب قبل البحث عن الكون المراد بها؟ ذلك فيه خلاف العام فى وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص، وسيأتى إن شاء الله تعالى فى مباحث العام، وهذه المسألة قل من ذكرها، وممن صرح بجريان الخلاف هنا: الشيخ أبو حامد الإسفرائينى فى كتابه فى الأصول وابن الصباغ فى «العدة».

(م): فإن ورد بعد حظر، قال الإمام: أو استئذان، فللإباحة. وقال أبو الطيب والشيرازى والسمعانى والإمام: للوجوب. وتوقف إمام الحرمين.

(ش): الخلاف فى ورود الأمر بعد حظر سابق، كقوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ مشهور، وأما وروده بعد الاستئذان فذكره الإمام الرازى ومثله بقول

الصحابة: كيف نصلى عليك؟ قال: قولوا: «اللهم صلى على محمد»[1]. وفيه ثلاثة مذاهب.

أصحها: أنه للإباحة، فإن سبق الحظر قرينة صارفة. قال صاحب «القواطع»: وهو ظاهر كلام الشافعى فى أحكام القرآن، ونقله ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين.

والثانى: للوجوب؛ لأن الصيغة تقتضيه، وروده بعد الحظر لا تأثير له، وهو اختيار القاضى أبى الطيب والشيخ أبى إسحاق والسمعانى والإمام فى «المحصول»، ونقله الشيخ أبى حامد الإسفرائينى فى كتابه عن أكثر أصحابنا، ثم قال: وهو قول كافة الفقهاء وأكثر المتكلمين.

والثالث: الوقف بينهما، وهو اختيار إمام الحرمين، مع كونه أبطل للوقف فى لفظه ابتداءً من غير تقدم حظر، واعلم أنهم لم يحكوا هنا القول الآتى فى المسألة بعدها برجوع الحال إلى ما كان قبلها ولا ببعد طرده.

تنبيهان:

الأول: قوله أولاً: قال الإمام: أو استئذان ليس معناه أن الإمام قال: إن ورد بعد حظر أو بعد استئذان فللإباحة، بل معناه: أن وروده بعد الاستئذان فائدة أفادها الإمام، أن حكمه حكم وروده بعد الحظر، فيه الخلاف، وهى نافعة فى الاستدلال على وجوب الصلاة فى التشهد.

الثانى: ترجمة المسألة بالأمر بعد الحظر قاله الجمهور عن القاضى أبى بكر أنه رغب عنها، وقال: الأولى أن يقال: افعل بعد الحظر؛ لأن افعل تكون أمرًا تارة وغير أمر، والمباح لا يكون مأمورًا به، وإنما هو مأذون فيه.

(م): أما النهى بعد الوجوب، فالجمهور: للتحريم، وقيل: للكراهة، وقيل: للإباحة، وقيل: لإسقاط الوجوب. وإمام الحرمين على وقفه.

(ش): النهى الوارد بعد الوجوب: هل يقتضى التحريم؟ على مذاهب:

أصحها: قول الجمهور: إنه للتحريم[2]، ولا ينتهض للوجوب السابق قرينة فى حمل النهى على رفع الوجوب، وحكى القاضى والأستاذ فيه الاتفاق، وفرقوا بينه وبين الأمر بعد الحظر، حيث اعتبروا القرينة هناك، ولم يعتبروها هاهنا، فوجهين:

---

(١) حديث: أبو حميد الساعدى، وأبو مسعود الأنصارى، وابن مسعود - رضى الله عنهم - مرفوعًا. رواه البخارى فى صحيحه (١٠٦/٤)، ومسلم فى صحيحه (٣٠٥/١)، ومالك فى الموطأ (ص١٢٠)، والإمام أحمد فى مسنده (١١٩/٤).

أحدهما: أن النهى لدفع المفاسد والأمر لجلب المصالح، واعتناء الشارع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح.

ثانيها: أن النهى عن الشيء موافق للأصل الدال على عدم الفعل ولا كذلك الأمر.

الثاني: أنه لكراهة التنزيه. وهذا القول موجود فى «المسودة الأصولية» لابن تيمية، عن حكاية القاضى أبى يعلى[1] منهم.

الثالث: أنه للإباحة، كالقول به هناك، ويدل له قوله تعالى: ﴿**قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني**﴾ [الكهف: ٧٦].

الرابع: أنه لرفع الوجوب، فيكون نسخًا، ويعود الأمر إلى ما كان قبله، وهذا يؤخذ من نقل صاحب «المسودة الأصولية».

وللخامس: أنه على الوقف. وهو قول إمام الحرمين، فقال: أما أنا فأسحب ذيل الوقف عليه، كما قدمته فى صيغة الأمر بعد الحظر[2].

(م): مسألة: الأمر لطلب الماهية، لا لتكرار ولا مرة، والمرة ضرورية. وقيل: مدلوله، وقال الأستاذ والقزويني: للتكرار مطلقًا، وقيل: إن علق بشرط، أو صفة، وقيل بالوقف.

---

(٢) قلت: فقد ورد الإذن بنكاح المتعة فى غزوة خيبر، ثم جاء النهى بعد ذلك فأفاد تحريمها، لأن النهى عن الشيء يقتضى الانتهاء عن المنهى.

(١) هو: القاضى محمد بن الحسين بن محمد، أبو يعلى الفراء الحنبلى، عالم زمانه وفريد عصره، إمام الأصول والفروع، عارف بالقرآن وعلومه والحديث والفتاوى والجدل، زاهد ورع عفيف قنوع، توفى سنة ٤٥٨هـ. من مصنفاته: العدة، مختصر العدة، والكفاية، ومختصر الكفاية، وكلها فى الأصول، وله الأحكام السلطانية وغيرها.

انظر: طبقات الحنابلة (٢/١٩٣: ٢٣٠)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٢١٠ وما بعدها) والمنهج الأحمدى (٢/١٠٥).

(٢) قلت: وقد أنكر ابن حزم على القائلين بالوقف فقال: هناك نبذ من تناقض القائلين بالوقف، وحملهم أوامر كثيرة على وجوبها وعن ظاهرها بغير قرينة ولا دليل، إلا بمجرد الأمر، وصيغة اللفظ فقط، وما تعدوا فيه طريق الحق، إلى أن أوجبوا، فرائض لا دليل على إيجابها، يدل على كثير تناقضهم وفساد قولهم. قال ابن حزم: فمن ذلك أن المالكيين قالوا فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة﴾ فأبطلوا البيع بمجرد هذا الأمر، ولم يقنعوا بذلك حتى أبطلوا ما لم يبطل الله عز وجل من النكاح. قلت: ثم ذكر أمثلة كثيرة لأحكام أوجبها بعض المالكية والشافعية والأحناف، بأوامر وردت لا قرينة معها، فكانت نقضا لمذهبهم فى الوقف.

انظر: الإحكام فى أصول الأحكام (ص٣٥٨).

(ش): الأمر بطلب الماهية، أي: المجرد عن القيد بالمرة أو الكثرة، اختلفوا فيه على مذاهب:

أصحها: قول المحققين: إنه لا يدل على المرة ولا على التكرار، وإنما يدل على طلب ماهية المأمور به فقط، ثم إن المرة الواجبة لابد منها في الامتثال، فهلا من ضروريات الإتيان بالمأمور به؛ لأن الأمر يدل عليها بذاته.

والثاني: أنه يدل على المرة بلفظه، ولا يحتمل التكرار أصلاً، وإنما يحمل عليه بدليل، ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء.

والثالث: للتكرار مطلقًا، المستوعب لزمان العمر، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق، والشيخ أبو حاتم(١) القزويني فيما نقله عنه صاحبه الشيرازي في شرح اللمع، لكن شرط هذا القول الإمكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان، كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن الصباغ. ومراد المصنف بالإطلاق ما سيذكره في مقابله من الخلاف.

والرابع: إن علق بشرط أو صفة، اقتضى التكرار مثل: ﴿**وإن كنتم جنبًا فاطهروا**﴾ [المائدة: ٦]، ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾ [المائدة: ٣٨]، إن كان مطلقًا لم يقتضيه، واختار الآمدي وابن الحاجب أنه لا يقتضي التكرار في المعلق أيضًا، قال البيضاوي: لا يقتضيه لفظًا ويقتضيه قياسًا.

الخامس: الوقت، قالوا: وهو محتمل لشيئين:

أحدهما: أن يكون مشتركًا بين التكرار والمرة، فيتوقف إهماله في أحدهما على قرينة.

والثاني: أنه لأحدهما ولا نعرفه، فنتوقف لجهلنا بالواقع(٢).

(م): ولا لفور، خلافًا لقوم، وقيل: للفور أو العزم، وقيل: مشترك.

---

(١) هو: محمود بن الحسن بن محمد الطبري المعروف بالقزويني، ينتهي نسبه إلى أنس بن مالك رضي الله عنه. أخذ الأصول على يد: القاضي أبي بكر الباقلاني، من تلاميذه: أبو إسحاق الشيرازي. توفي سنة ٤١٤ هـ. من مصنفاته: اللمع، تجريد التجريد.
انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٣١٢/٥)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٣٠).

(٢) قال الشوكاني: واختلف في تفسير معنى هذا الوقف فقيل المراد منه لا ندري أوضع للمرة أو للتكرار أو للمطلق، وقيل المراد منه لا يدري مراد المتكلم للأشتراك بينهما وبه قال القاضي أبو بكر وجماعة وروى عن الجويني.
انظر: إرشاد الفحول (ص٩٨).

(ش): «ولا لفور» عطف على قوله: «لا لتكرار»، أى: الأمر المطلق مقتضاه طلب الفعل المأمور به، ولا دلالة على خصوص الفور أو التراخى، فيجوز البدار إلى لامتثال عقيب وروده، ويجوز التأخير ولا يتعين أحدهما إلا بدليل، قال إمام الحرمين: ينسب إلى الشافعى ، رضى الله عنه، وأصحابه، وهو الأليق بتعريفاته فى الفقه، وإن لم يصرح به فى مجموعاته فى الأصول.

والثاني: إنه يقتضى الفور، أى: وجوب البدار إلى الفعل، ومنع التأخير عن أول وقت لإمكان بلا عذر، وهو قول الحنفية، والحنابلة، وكذلك المالكية، كما قاله القاضى عبد الوهاب، واختاره من أصحابنا أبو حامد المروزى وأبو بكر الصيرفى.

والثالث: أنه للفور أو العزم، وهذا كعائد لأعم من المضيق والموسع، ثم العزم إنما يكون فى الموسع، ولا ينافى هذا العود إلى الأعم، إذ إفراد القاضى إفراد الأعم بالحكم، لا يوجب عدم العود إلى الأعم؛ ولهذا قال ابن الحاجب: وقال القاضى: إما الفور وإما العزم، مع تصويره المسألة بمطلق الأمر، غير مقيدها بموسع ولا مضيق، وكل من تكلم على المسألة حتى القاضى نفسه تكلم عليها مطلقًا، ثم اختار هذا بناء على أصله فى الوجوب الواجب الموسع، وأن العزم فيه واجب عند التأخير.

الرابع: أنه مشترك. حكاه فى «المنهاج»، وأصله أن فى المسألة قولاً بالوقف، إما لعدم العلم بمدلوله أو لأنه مشترك بين اقتضاء الفور والتراخى بالاشتراك اللفظى، فكان الأحسن التصريح بالوقف؛ ليشمل هذين الاحتمالين.

(م): والمبادر ممتثل، خلافًا لمن منع ومن وقف.

(ش): لو بادر إلى فعله أول الوقت من غير تأخير، فالمشهور أنه ممتثل، سواء قلنا: الأمر يقتضى الفور أم لا. و وراءه قولان غريبان:

أحدهما: حكاه ابن الصباغ فى «العدة» عن بعضهم أنه قال: لا يقطع بكونه ممتثلاً لجواز إرادة التراخى، وقال: إن القائل به خرق الإجماع، ومثله قول الإمام فى «البرهان»: إنه من ترجم المسألة بأن الصيغة هل تقتضى التراخى، فلفظه مدخول؛ فإنه يقتضى اقتضاءها التراخى على قول، حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وليس هذا معتقد أحد.

الثاني: إننا نتوقف لكونه مشكوكًا فى أن المراد به الفور أو التراخى، فيتوقف فى الامتثال، وهو قضية كلام إمام الحرمين.

(م): مسألة: الرازى والشيرازى وعبد الجبار: الأمر الأول يستلزم القضاء، وقال الأكثر: القضاء بأمر جديد.

(ش): إذا أمر الشارع بالفعل فى وقت معين فخرج الوقت ولم يفعل، فهل يجب القضاء بأمر جديد ابتداء أم يجب بالأمر السابق، بمعنى أنه يستلزمه لا أنه عينه؟ قولان:

فذهب عبد الجبار والإمام فى «المحصول» إلى الثانى، محتجين بقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[1]، فقوله: «إذا ذكرها» دليل على أن الأمر الأول باق عليه، وأن الواجب بعد الوقت هو الواجب الذى كان فى الوقت، وما نقله المصنف عن الشيخ أبى إسحاق الشيرازى سهو؛ فإنه صحح فى «اللمع» قول الأكثرين.

وذهب الأكثرون إلى أن القضاء بأمر جديد؛ لأنه فات الأمر بفوات الوقت فيفوت الوجوب، والحديث حجة لنا؛ لأنه قوله: «فليصلها» أمر جديد، فلو كان الأمر الأول باقيًا عليه، لم يحتج إلى هذا الثانى، فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الأمر لا بالأمر الأول.

(م): والأصح أن الإتيان بالمأمور يستلزم الإجزاء.

(ش): إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع يستلزم الإجزاء، وإلا لكان الأمر بعد الامتثال مقتضيًا إما لذلك المأتى به، ويلزم تحصيل الحاصل، أو لغيره، ويلزم أن لا يكون الإتيان بتمام المأمور به بل ببعضه، والغرض خلافه، قال أبو هاشم وعبد الجبار: لا يوجبه كما لا يوجب النهى الفساد، قال فى «المنتهى»: إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فمسلم، ويرجع النزاع فى تسميته قضاء، وإن أراد أن لا يدل على سقوطه فساقط.

قلت: وبالأول صرح عبد الجبار فى «العمد»: أنه لا يستلزمه، بمعنى أنه لا يمتنع أن يقول الحكيم: افعل كذا، فإذا فعلت أديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء. والخلاف مبنى على تفسير الإجزاء بسقوط القضاء، أما إذا فسرناه بسقوط التعبد به، فالامتثال يحصل للإجزاء بلا خلاف. فكان حق المصنف التنبيه على ذلك ليعرف به خلل من أطلق الخلاف.

---

(١) الحديث روى بألفاظ مختلفة عن أبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك مرفوعًا. وانظر: صحيح البخارى بحاشية السندى (١/١٢٢) صحيح مسلم (١/٤٧٧)، مسند الإمام أحمد (٣/٣١) سنن أبى دواد (١/١٢١)، وسنن ابن ماجه (١/٢٢٧)، وسنن النسائى (١/٢٣٦)، وسنن الدارمى (١/٢٨٠).

(م): وأن الآمر بالشيء ليس أمرًا به.

(ش): أى: ليس آمرًا لذلك الغير بذلك الشيء على الأصح؛ فإنه ﷺ قال لعمر لما طلق ابنه عبد الله زوجته فى الحيض: «مره فليراجعها»[1]، فلم تكن المراجعة واجبة على عبد الله لما كان الأمر له بذلك من أبيه بخلاف أن يقول النبى ﷺ: أخبره أن الله يأمره، أو أنى آمره بها، ولا يصار إلى أنه أمر إلا بدليل، ونقل العالمى من الحنفية عن بعضهم أنه أمر، وحكى سليم الرازى[2] فى «التقريب» ما يقتضى أنه يجب على الثانى الفعل جزمًا، وإنما الخلاف فى تسميته أمرًا، وقال فى «المحصول»: الحق أن الله إذا قال لزيد: أوجب على عمرو كذا، فلو قال لعمرو: وكل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك، فالآمر بالأمر أمر بالشيء فى هذه الصورة، ولكنه بالحقيقة، إنما جاء من قوله: كل ما أوجب فلان عليك فهو واجب عليك، أما لو لم يقل ذلك فلا يجب، كما فى قوله عليه الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»[3]، فإن ذلك الأمر لا يقتضى الوجوب على الصبى. انتهى.

والحق التفصيل: فإن كان للأول أن يأمر الثالث، فالأمر الثانى بالأمر للثالث أمر بالثالث، وإلا فلا.

(م): وأن الآمر بلفظ يتناوله داخل فيه.

(ش): الآمر بلفظ يتناول نفسه، هل يدخل فى الأمر، نظرًا لعموم اللفظ، وكونه آمرًا لا يصلح معارضًا، وفيه قولان:

---

(١) حديث ابن عمر رضى الله عنهما رواه البخارى فى صحيحه (١٧٦/٣)، وفى صحيح مسلم (١٠٩٥/٢)، ومسند الإمام أحمد (٤٤/١، ٢٦/٢، ٤٣)، وسنن النسائى (١١٢/٦)، وسنن ابن ماجه (٦٥٢/١)، وسنن أبى داود (٢٥٥/٢).

(٢) هو: سليم بن أيوب بن سليم، أبو الفتح الرازى، الفقيه، الأصولى، الأديب، اللغوى، المفسر، قال النووى: كان إمامًا جامعًا لأنواع العلوم، ومحافظًا على أوقاته، لا يصرفها فى غير طاعة، توفى سنة ٣٤٧هـ. من مصنفاته: التقريب، والإشارة، والمجرد، والكافى فى الفقه، ضياء القلوب فى التفسير.

انظر: طبقات الشافعية للسبكى (٣٨٨/٤)، طبقات المفسرين للداودى (٢٠٢/١)، شذرات الذهب (٢٧٥/٣).

(٣) الحديث رواه الإمام أحمد فى المسند (١٨٠/٢، ١٨٧)، وأبو داود فى سننه (١٧٠/١) والحاكم فى المستدرك وقال: صحيح على شرط مسلم (٢٥٨/١) عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا بلفظ «مروا أولادكم بالصلاة» ورواه الترمذى فى السنن (٢٥٩/٢) وقال: حديث حسن صحيح، والبيهقى فى السنن الكبرى (١٤/٢) عن سبرة مرفوعًا بلفظ: «علموا الصبى الصلاة».

أصحهما: عند المصنف: نعم، وهذا تابع فيه الهندى؛ فإنه عزاه للأكثرين، لكن ذكرت فى كتاب «الوصول إلى ثمار الأصول» فى باب العموم»: أن الأكثرين وهو مذهب الشافعي عدم الدخول، لا سيما على قول من اشترط فى الأمر العلو، وينبغى أن يكون موضع الخلاف ما إذا لم يكن مأمورًا بمخاطبة غيره، فإن كان، لم يدخل فيه قطعًا؛ ولهذا قطع أصحابنا فيما لو وكله ولو بصيغة الأمر ليبرئ غرماءه، والوكيل من جملة الغرماء إنه ليس له أن يبرئ نفسه، وعلله صاحب «التتمة» بما ذكرنا، ونص الشافعي، رضى الله عنه، أنه لو وكله ليفرق ثلثه على الفقراء ليس له صرفه إلى نفسه وإن كان فقيرًا أو مسكينًا. ووجهه القاضى أبو الطيب فى تعليقه، بأن المذهب الصحيح: أن المخاطب لا يدخل فى أمر المخاطب إياه فى أمر غيره، قال: فإذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بأن يأمر أمته أن يفعلوا كذا لم يدخل هو فى ذلك الأمر. انتهى.

واحترز بقوله: «بلفظ يتناوله». عما إذا أمر بلفظ خاص؛ فإنه لا يدخل الأمر تحته قطعًا، وقد اعترض على المصنف فقيل: كيف يجتمع هذا مع قوله فى آخر العام: الأصح أن المخاطب داخل إن كان خبرًا لا أمرًا، وقد اعترف بجودة السؤال ثم انفصل عنه وقال: الأمر يطلق على المنشئ وعلى المبلغ عن المنشئ، فقول الله سبحانه أمر بطريق إنه المنشئ الحاكم بمضمون الأمر، وهذا بطريق الحقيقة، ويطلق على النبى ﷺ بطريق المجاز، باعتبار أنه المبلغ عن الله تعالى، إذا عرفت هذا فالأمر بلفظ يتناوله قد يجىء بغيره كالتثنية والجمع غير المحلى، إذا تحقق دخول فيهما بغير طريق من الطرق، وحاصل أن موضوع المسألتين مختلف: فمسألة الأمر فى الإنشاء من منشىء أو مبلغ، ومسألة العموم فى الخطاب أعم من أن يكون إنشاءً أو خبرًا، ولا يخفى ما فيه من التعسف مع وروده فى الصورة التى يجتمعان فيها، ولو جمع بينهما يحمل المذكور هنا على ما إذا كان الخطاب يتناوله، كقوله: إن الله يأمركم بكذا، وقوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله فى أولادكم**﴾ [النساء: ١١]، ونحوه؛ عملاً بعموم الصيغة والمذكور ثم على ما إذا لم يكن اللفظ متناولاً له كقوله: ﴿**إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**﴾ [البقرة: ٦٧]، فلا يدخل فيه كما لا يدخل موسى فى ذلك الأمر، بدليل قوله فى آخر القصة: ﴿**فذبحوها وما كادوا يفعلون**﴾ [البقرة: ٧١]، ولا يظن بموسى عليه السلام ذلك. وقول المصنف هنا: «بلفظ يتناوله»، ولم يذكر هذا القيد هناك صريح فيما ذكرت، والعجب منه: كيف لم يقع على هذا وهو ظاهر من لفظه وبه يرتفع الإشكال، وقد رأيت فى «التمهيد» لأبى الخطاب هذا التفصيل فى هذه المسألة، ولله الحمد. وغاية ما يلزم المصنف أنه فرق المسألة فى موضعين وذكر كل قطعة فى موضع.

(م): وأن النيابة تدخل المأمور إلا لمانع.

(ش): قال الآمدى: يجوز عندنا دخول النيابة فيما كلف به من الأعمال البدنية خلافًا للمعتزلة، واستدلوا بأن الوجب إنما كان لقهر النفس وكسرها والنيابة تنافى ذلك، وأجاب أصحابنا بأن النيابة لا تأباه؛ لما فيها من بذل المؤنة وتحمل المنة، وقول المصنف: إلا لمانع، قيد لابد منه ليخرج بعض البدنى، كالصلاة والاعتكاف، وكذا الصوم على الجديد، ومن الناس من عكس هذه العبارة، فقال: الطاعات لا تدخلها النيابة إلا الحج والصوم على قول؛ لأن القصد من الطاعة الإجلال والإثابة، ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل، فكأنه وكله على ما لا يقدر عليه فلا يصح، وعلى هذا نص الشافعى فى الأم، كما بينته فى «بحر الأصول»، واقتصر الشيخ عز الدين فى «أماليه» قال: وبهذا يظهر أن ثواب العبادة البدنية لا يصح للغير؛ لأنه مرتب على الإجلال وهو حاصل من الغير، وإن شئت قلت: تمتنع الاستنابة إلا فى فعل تحصل مصلحته من الوكيل، كما تحصل من الموكل، وحرر الصفى الهندى المسألة فقال: اتفقوا على جواز دخول النيابة فى المأمور به إذا كان ماليًا، وعلى وقوعه أولا، واتفاقهم على أنه يجوز للغير صرف زكاة ماله بنفسه، وأن يوكل فيه، وكيف لا، وصرف زكاة الأموال الظاهرة إلى الإمام إما واجب أو مندوب، ومعلوم أنه لم يصرفها للفقراء إلا بطريق النيابة، واختلفوا فى جواز دخولها فيه إذا كان بدنيًا: فذهب أصحابنا إلى الجواز والوقوع معًا محتجين بأنه لا يمنع لنفسه؛ إذ لا يمنع قول السيد لعبده: أمرتك بخياطة هذا الثوب، فإن خطته بنفسك أو استنبت فيه أثبتك، وإن تركت الأمرين عاقبتك، واحتجوا بالنيابة فى الحج وفيه نظر؛ فإنه لا يدل على جواز النيابة فى المأمور به إذا كان بدنيًا صرفًا، بل إنما يدل على ما هو بدنى ومالى معًا كالحج، ولعل الخصم يجوز ذلك، فلا يكون دليلاً عليه[1]، واحتج المانع بأن القصد من إيجاب العبادة البدنية امتحان المكلف، والنيابة تخل بذلك، وأجيب بأنه لا يخل به مطلقًا؛ فإن النيابة امتحان أيضًا.

(م): مسألة: قال الشيخ والقاضى: الأمر النفسى بشىء معين نهى عن ضده الوجودى، وعن القاضى: يتضمنه، وعليه عبد الجبار وأبو الحسين والآمدى، وقال

---

(١) قلت: الذى يدفع الاحتجاج بالنيابة فى الحج هو قول النبى ﷺ للمرأة التى سألته فقالت: «إن أمى نذرت أن تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء» رواه البخارى، والنسائى بمعناه.

انظر: نيل الأوطار (٢٨٦/٤، ٢٨٧).

إمام الحرمين والغزالي: لا عينه ولا يتضمنه، وقيل: أمر الوجوب يتضمن فقط، أما اللفظي فليس عين النهي قطعًا، ولا يتضمنه على الأصح.

(ش): مسألة: الكلام في هذه المسألة يقع على وجهين:

أحدهما: في النفساني، وهو: الطلب القائم بالنفس، والمثبتون له اختلفوا على مذاهب:

أحدها: أنه عين النهي عن ضده، وهو قول الأشعري والقاضي، وأطنب في نصرته في «التقريب» بناء على أصلهم أن كلام الله واحد لا يتنوع، وهو بنفسه أمر بما أمر ونهي عما نهي، فكان تأثير الأمر بالشيء نهيًا عن ضده[1]، وعلى العكس.

والثاني: ليس عينه ولكن يتضمنه عقلاً، وذكر إمام الحرمين أن القاضي صار إليه في آخر مصنفاته، ونقله الشيخ أبو حامد الإسفراييني عن أكثر أصحابنا، ونقله المصنف عن عبد الجبار ومن معه. وفيه شيء نذكره.

والثالث: أنه ليس نهيًا عن ضده ولا متضمنًا له، بل هو مسكوت عنه، واختاره إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب، وقال الكيا: إنه الذي استقر عليه القاضي.

والرابع: التفصيل بين أمر الإيجاب، فيتضمن النهي عن ضده، وأمر الندب، ليس نهيًا عن ضده ولا متضمنًا له؛ فإن أضداده مباحة غير منهي عنها، وهو قول بعض المعتزلة، ومن لم يفصل جعل أمر الندب نهيًا عن ضده نهي ندب؛ حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبًا كما يكون فعله مندوبًا، وإنما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على أنه ليس الخلاف على صيغة الأمر وصيغة النهي؛ إذ لا نزاع في أنهما صيغتان مختلفتان، وإنما النزاع عند القائلين بالنفسي بأن الأمر هو الطلب القائم بالنفس راجع إلى أن طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك أضداده أم لا؟ وهذا وإن لم يصرح به الجمهور وأطلقوا الخلاف، فهو متضمن لها، والشيخ والقاضي ما تكلما إلا في النفسي وذكرا أن اتصاف الشيء يكون أمرًا ونهيًا بمثابة اتصاف اللون الواحد بكونه بعيدًا من شيء بعيدًا من غيره.

الثاني: اللساني، والمنكرون للنفسي الذاهبون إلى أن الأمر هو نفس صيغة افعل لصيغة لا

---

(١) كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهيا عن الكفر، وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما إذا أمره بالقيام فإنه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٠١،١٠٢) قلت: وقال به ابن حزم في الإحكام: قال: وأما الأمر فهو نهي عن فعل كل ما خالف العمل المأمور، وعن كل ضد له خاص أو عام، قال: لأن ترك أفعال كثيرة مختلفة في وقت واحد موجود ضرورة. انظر: الإحكام (٣٣٤/١).

تفعل، ولهذا لم يصر أحد إلى أن الأمر نفس النهى، وإنما اختلفوا هل يستلزم النهى عن القيام من حيث هى مقتضية لإيجاد القعود أم لا؟ فذهب قدماء مشايخهم إلى منعه، وذهب القاضى عبد الجبار وأبو الحسين وغيرهما إلى إثباته، وهؤلاء لم يتكلموا إلا فى اللسانى، فإن الأمر عندهم العبارة فقط.

تنبيهان:

الأول: ظهر بما شرحناه أن حكاية المصنف عن عبد الجبار وأبى الحسين فى المقام الأول منتقدة؛ فإنهما لم يتكلما إلا فى اللسانى، وأما الآمدى فإنه قال: إن جوزنا تكليف ما لا يطاق فليس عينه ولا يستلزمه، وإن منعناه استلزمه.

الثانى: احتراز بقوله: معينًا، عن الواجب الموسع والمخير؛ فإن الأمر بهما ليس نهيًا عن الضد، والمسألة مقصورة على الواجب على التعيين، صرح بذلك الشيخ أبو حامد الإسفرائينى والقاضى فى «التقريب» وغيرهما، واحترزنا بالوجودى عن الترك؛ فإن الأمر بالشيء نهى عن تركه قطعًا.

(م) وأما النهى فقيل: أمر بالضد، وقيل: على الخلاف.

(ش) اختلفوا فى النهى عن الشيء، هل هو أمر بضده؟ على طريقين:

إحداهما: أنه على الخلاف السابق فى الأمر.

والثانية: أنه بالضد قطعًا، وهى طريقة القاضى فى «التقريب»؛ فإنه جزم بأن النهى أمر بالضد، بعد ما حكى الخلاف فى الأمر. ووجهه أن دلالة النهى على مقتضاه أقوى من دلالة الأمر على مقتضاه، ويدل لذلك أن مطلوب النهى فعل الضد، فاستحضار الضد فى جانب النهى أولى منه فى جانب الأمر؛ لأنه فى جانب النهى المطلوب، ولا يطلب القائل إلا ما يحضر ذهنه، فالنهى يستدعى جانب المفسدة، والأمر يستدعى جانب المصلحة، واعتناء الشارع بدرء المفاسد أكثر من اعتنائه بالثانى، وضعف إمام الحرمين هذه الطريقة، وقال: يلزم منها القول بمذهب الكعبى فى نفى المباح، فإنه إنما صار إلى ذلك من قال: لا شيء مقدرًا مباحًا إلا وهو ضد محظور، فيكون حينئذ واجبًا، واعلم أن ابن الحاجب حكى الطريقة الثانية، وحكى بدل الأولى أنه ليس بالضد قطعًا، وبه يجتمع فى المسألة ثلاث طرق، لكن المصنف نازعه فى ثبوتها، وقال: إنه لم يعثر عليه نقلاً، ولم يتجه له عقلاً، وقال غيره: إنه مبنى على أن النهى طلب نفى الفعل لا طلب الكف عنه الذى هو ضده كما هو مذهب أبى هاشم، فلا يكون أمرًا بالضد[1].

---

(١) وفصَّل ابن حزم فى النهى فقال: النهى مطابق لمعنى الأمر لأن النهى أمر بالترك، وترك الشيء ضد فعله، وليس عن الشيء أمرًا بخلافه الأخص، ولا بضده الأخص، وتفسير الضد الأخص=

(م): مسألة: الأمران غير متعاقبين، أو بغير متماثلين غيران، والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار، والثانى غير معطوف، قيل: معمول بهما، وقيل: تأكيد، وقيل بالوقف، وفى العطف التأسيس أرجح، وقيل: التأكيد، فإن رجح التأكيد بعادى قدم، وإلا فالوقف.

(ش): إذا صدر من الآمر أمران، فإن كانا غير متعاقبين فلا يخلو إما أن يختلف المأمور بينهما أو يتماثلا، فإن اختلفا فكذلك يجيئان قطعًا سواء أمكن الجمع بينهما كـ«صل وصم»، أو امتنع كالصلاة مع أداء الزكاة، وإن كان متماثلين فلا يخلو إما أن يكون المأمور به مما يمتنع فيه التكرار أو لا يمتنع، فإن امتنع فالثانى تأكيد قطعًا، كقوله: اقتل زيدًا، اقتل زيدا، وإن لم يمتنع فلا يخلو إما أن يكون الثانى معطوفًا على الأول أولا، فإن لم يكن معطوفًا نحو: صل ركعتين ففيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعمل بهما، فيجب التكرار؛ لأن التأسيس أولى من التأكيد، وعزاه الهندى للأكثرين.

والثانى: تأكيد، فتجب المرة لكثرة التأكيد فى كلامهم، والأصل عدم الزائد وبه قال الصيرفى، وقد رأيته فى كتابه «الدلائل والأعلام».

والثالث: الوقف بين حمل الثانى على الوجوب أو التأكيد للأول، لتعارض الاحتمالين، وبه قال أبو إسحاق البصرى[1] وغيره، وأما إذا كان معطوفا، مثل: صل ركعتين وصل ركعتين، فحكى المصنف قولين:

أرجحهما: يجب العمل بهما، فيجب التكرار؛ لاقتضاء العطف المغايرة، فيكون التأكيد مرجوحًا.

=أنه المضاد فى النوع، وتفسير الضد الأعم أنه المضاد فى الجنس، فإذا قلت للإنسان لا تتحرك فقد ألزمته السكون ضرورة، لأنه لا واسطة بين الضد الأعم، وبين ضده، فمن خرج من أحدهما دخل فى الآخر، وهذا الذى سميناه فى كتاب «التقريب» المنافى، وأما من نهيته عن نوع من أنواع الحركة فليس ذلك أمرًا بضده. مثال ذلك لو قلت لآخر، لا تقم فإنك لم تأمره بالجلوس ولابد؛ لأن بين الجلوس والقيام وسائط من الاتكاء والركوع والسجود والانحناء والاضطجاع، فأيها فعل فليس عاصيًا لك فى نهيك إياه عن القيام. انتهى. انظر: الإحكام (٣٣٣/١، ٣٣٤).

(١) قوله: «وبه قال أبو إسحاق البصرى» كذا بالأصل وهو تحريف، ولعل الصواب «أبو الحسين البصرى».

والثاني: يحمل على التأكيد، فيجب مرة؛ لأن المتيقن، فإن رجح فى المعطوف التأكيد بعادى من تعريف نحو: صل ركعتين وصل الركعتين، وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار، فالعطف والتأسيس يقتضي التكرار والتعريف؛ والعادة تمنعه ويفيدان التوكيد، فيصار إلى الترجيح، فيقدم الأرجح وهو العمل بالثانى؛ لأن حرف العطف المقتضى التغاير معارض بلام التعريف، وتبقى أظهرية التأسيس سالمة من المعارضة، وإن لم يوجد المرجح بل تساويا وجب الوقف، كذا قالوا، ويظهر أن التوكيد فى هذا الأخير أرجح؛ لأن التأسيس يعارضه مخالفة دليل براءة الذمة، فيبقى العطف ويعارضه أحد الأمرين، فيبقى الأمر الآخر سالمًا عن المعارضة، وهو يقتضى التوكيد، وهذا شرك كلام المصنف، وقد زاد على ابن الحاجب حكاية قول فى المعطوف بحمله على التأكيد، وفيه نظر؛ فإن ظاهر سياقه تصوير مسألة العطف بما إذا لم يكن معه لام التعريف، وفى هذه الحالة صرح جماعة بأنه لا خلاف فى حمله على التأسيس؛ لأن الشىء يعطف على نفسه، ومنهم الهندى فى «النهاية» قال: وأما إذا كان معرفًا، فمنهم من حمله على التأسيس؛ لأجل العطف، وهو الأولى، يعنى لما سبق، ومنهم من توقف فيه، كأبى الحسين البصرى، بناء على تساوى دلالتهما على الاتحاد والمغايرة على ما سبق من أصله، قال: وأما أصل الصيرفى فيقتضى حمله على غيره ما اقتضاه الأول لو قيل بتساوى دلالتهما، وإلا فيجب إثبات مقتضى الراجح، قلت: وكذا حكى عن ابن الصباغ فى العدة، فجزم بالتأسيس مع العطف، ثم قال: فإن دخله لام التعريف والعطف مثل: صل ركعتين وصل ركعتين، فقيل: يحمل على الاستئناف، وقيل بالوقف.

فائدة: ذكر ابن الحاجب هنا مسألة الأمر مطلق الماهية أمر بجزئى، وخالف «المحصول»، وقد ذكرها المصنف فى باب المطلق والمقيد، فلا تظن أنه أهملها.

(م): النهى اقتضاء كف عن فعل، لا بقول: كف.

(ش): الاقتضاء: جنس لتناوله الأمر، وإضافته إلى الكف يخرج الأمر؛ لأنه اقتضاء فعل، وقوله: «لا بقول: كف معناه أنه ليس كل اقتضاء كف عن فعل، نهيًا كما اقتضاه إطلاق ابن الحاجب وغيره، بل النهى اقتضاء كف عن فعل، ويكون ذلك الاقتضاء دالاً على ذلك الكف لا بقول: كف، وإن دل بقول: كف، كان أمرًا ولم يكن نهيًا، كما سبق فى حد الأمر، والحاصل أن: كف واكتف وامسك وذر ودع وجاوز وتنح وعد وحاذر وإياك ورويدك ومهلاً وقف وأمثالها أوامر بالمطابقة، وإن اقتضت كفًا، وإنما تكون نواهى بالتضمن، بناء على أن الأمر بالشىء نهى عن ضده ضمنًا.

(م): وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة، وقيل: مطلقًا.

(ش): النهي إن قيد بمرة حمل عليها قطعًا، وإن كان مطلقًا فقضيته الدوام، بمعنى أنه يفيد الانتهاء عن المنهى عنه دائمًا، وهذا بخلاف الأمر؛ لا يحصل الانتهاء إلا بذلك، وقيل: إنه يقتضى الدوام مطلقًا، وأطلق الشيخ أبو حامد وغيره الإجماع عليه، وقضية عبارة المصنف فى حكايته القول به مع التقييد بالمرة، وقال الماوردى: حكى غير واحد الاتفاق على أن النهى يقتضى الاستيعاب للملازمة بخلاف الأمر، لكن حكى القاضى عبد الوهاب قولا: أنه كالأمر فى اقتضائه المرة الواحدة، والقاضى وغيره أجروه مجرى الأمر فى أنه لا يقتضى الاستيعاب. انتهى. فحصل ثلاثة مذاهب.

(م): وترد صيغته للتحريم والكراهة والإرشاد والدعاء وبيان العاقبة والتقليل والاحتقار واليأس.

(ش): ترد صيغة «لا تفعل» لسبعة أمور:

أحدها: التحريم، كقوله تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنى**﴾ [الإسراء: ٣٢].

وثانيها: الكراهة، كقوله تعالى: ﴿**ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون**﴾ [البقرة: ٢٦٧].

ثالثها: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿**لا تسألوا عن أشياء**﴾ [المائدة: ١٠١]، كذلك مثل إمام الحرمين، وفيه نظر، بل هو للتحريم، والفرق بين الإرشاد والكراهة ما سبق فى الفرق بينه وبين الندب؛ ولهذا اختلف أصحابنا فى كراهة المشمس شرعية، أو إرشادية، أى متعلق الثواب، أو ترجع إلى مصلحة طبية.

رابعها: الدعاء، نحو: ﴿**ربنا لا تزغ قلوبنا**﴾ [آل عمران: ٨].

خامسها: بيان العاقبة، نحو: ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتًا**﴾ [آل عمران: ١٦٩] أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت.

سادسها: التقليل والاحتقار، أى للمنهى عنه، كقوله تعالى: ﴿**ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به**﴾ [طه: ٣١]، فهو احتقار للدنيا، قاله فى «البرهان»، وفيه نظر، بل هو للتحريم.

سابعها: اليأس، نحو: ﴿**لا تعتذروا**﴾ [التحريم: ٧]، وفات المصنف الخبر، نحو: ﴿**لا يمسه إلا المطهرون**﴾ [الواقعة: ٧٩]، والتهديد: كقولك لمن لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمرى، والإباحة: وذلك فى النهى بعد الإيجاب، فإنه إباحة للترك، والالتماس، كقولك لنظيرك: لا تفعل هذا.

(م): وفى الإرادة والتحريم ما فى الأمر.

(ش): أى هل يعتبر فى النهى إرادة الدلالة باللفظ على الترك أم لا؟ وكذا الكلام فى أن صيغة هل هى حقيقة فى التحريم أو الكراهة أو مشتركة بينهما، أو موقوفة على ما

سبق فى الأمر؟ وقد سبق أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضى الوجوب، فالمختار أن النهى المجرد عن القرينة يقتضى التحريم، وهل نقول: ذلك مستفاد من الشرع أو اللغة أو المعنى، يجىء فيه ذلك كله.

(م): وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعًا، كالحرام المخير، وتفريقًا كالنعلين يلبسان أو ينزعان ولا يفرق، وجميعًا كالزنا والسرقة.

(ش): النهى إما أن يكون عن واحد وهو كثير، وإما أن يكون عن متعدد أى شيئين فصاعدًا، وإما أن يكون نهيًا عن الجميع، أى عن الهيئة الاجتماعية فيحرم الجمع بينهما، ويجوز له فعل أحدهما أيهما شاء، كالجمع بين الأختين ومثله المصنف بالحرام المخير، وقد سبق هناك عن الأصحاب، أن الحرام المخير لا يقتضى تحريمهما جميعًا، بل تحريم أحدهما فقط، فله أن يأتى بأحدهما دون الآخر، ويخير فى ذلك، وقالت المعتزلة: يقتضى تحريمهما جميعًا، فيجب عليه ترك كل واحد منهما، وإما أن يكون نهيًا عن الفراق، نحو النعلان يلبسان أو ينزعان، فلا يجوز التفريق بأن يلبس إحداهما وينزع الأخرى، وإما أن يكون النهى عن الجمع، أى عن كل واحد سواء أتى به مع صاحبه أو منفردًا كالنهى عن الزنا والسرقة.

(م): ومطلق نهى التحريم، وكذا التنزيه فى الأظهر، للفساد شرعًا، وقيل: لغة، وقيل: معنى، فيما عدا المعاملات مطلقًا، وفيها إن رجع، قال ابن عبد السلام: أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل، أو لازم وفاقًا للأكثر، وقال الغزالى والإمام: فى العبادات فقط.

(ش): النهى عن الشىء هل يدل على فساده؟ فيه مذاهب:

أحدها: أنه يقتضى الفساد مطلقًا فى العبادات والمعاملات، وعزاه ابن السمعانى لأكثر الأصحاب، وقال: إنه الظاهر من مذهب الشافعى، رضى الله عنه، وعلى هذا، فهل يدل عليه من جهة الشرع أو وضع اللغة؛ لأنه صيغته تدل على عدم المشروعية؟ وجهان حكاهما القاضى فى التقريب، وابن السمعانى، ونقل عن طائفة من الحنفية ثالثًا؛ أن يقتضيه من حيث المعنى لا من حيث اللفظ؛ لأن النهى يدل على قبح المنهى عنه وحظره، وهو مضاد للمشروعية، وقال: إنه الأولى.

والثانى: لا يقتضيه مطلقًا، واختاره القفال الشاشى والقاضى أبو بكر والغزالى وغيرهم، قالوا: وإنما الاعتماد فى فساده على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه، وعلى ارتباط الصحة به، والقائلون به افترقوا فرقتين: فالجمهور على أنه لا يدل

على الصحة أيضًا، بل يحتاج إلى دليل خارجي من براءة ذمة أو وجوب فعل مثله، وادعى القاضي فيه الاتفاق، ومنهم من قال: بل يدل على الصحة، وعزى لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن[1]، رحمهما الله تعالى.

والثالث: وهو ما أورده المصنف: التفصيل بين المعاملات، وما عداها من العبادات والإيقاعات، ففي العبادات والإيقاعات يدل على الفساد مطلقًا، أي سواء نهي عنها لعينها أو لأمر خارج عنها لازم لها، وفي المعاملات ينظر، فإن رجع إلى أمر داخل فيها، كبيع الملاقيح، أو إلى أمر خارج عنه لازم كبيع الربا، فإن المفاضلة لازمة للعقد اقتضى الفساد في هذين، وإن رجع إلى أمر خارج غير لازم، لم يقتض الفساد، كالبيع وقت نداء الجمعة، وإن رجع إلى أمر خارج غير لازم، لم يقتض الفساد، كالبيع وقت نداء الجمعة، فإن النهي فيه راجع إلى تفويت الجمعة، وهو أمر مفارق غير لازم للعقد، هكذا صرح الأصحاب بالراجع إلى أمر داخل أو خارج أو لازم، وكنوا عما شككنا فيه أراجع إلى داخل أو خارج، وقد تعرض الشيخ عز الدين في «القواعد» فقال: كل تصرف مَنهي عنه لأمر يجاوره أو يفارقه مع توفير شرائطه وأركانه فهو صحيح، وكل تصرف نهي عنه، ولم يعلم لماذا نهي عنه فهو باطل، حملاً للفظ النهي على الحقيقة. انتهى، وهي مسألة مهمة زادها المصنف على الأصوليين.

والرابع: أنه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات والإيقاعات، وهو مذهب أبي الحسين البصري واختاره الإمام في «المحصول»، ونقله المصنف عن الغزالي، وفيه نظر، وقد صرح في آخر المسألة من المستصفى، بأن كل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بشرطه، دل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي، وهذا تفصيل آخر حكاه ابن السمعاني إن كان في فعل النهي إخلال بشرط في صحته إن كان عبادة، أو نفوذه إن كان عقدًا وجب القضاء بفساده، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرنا لم يجب القضاء بفساده.

---

(١) هو: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الأصولي الفقيه، اللغوي، مرجع أهل الرأي بالعراق، طلب الحديث على الإمام مالك، ثم حضر مجلس أبي حنيفة سنين، وتفقه على أبي يوسف، والتقى مع الشافعي وناظره، أثنى عليه الشافعي، ولاه الرشيد قضاء الرقة، ثم عزله. من مصنفاته: الجامع الكبير، والجامع الصغير، والآثار، والنوادر، وغيرها. توفي سنة ١٨٩هـ.
انظر: شذرات الذهب (١/٢٣٠)، الفوائد البهية (ص١٦٣) تهذيب الأسماء واللغات (١/٨٠).

تنبيهات الأول: احترز بـ«مطلق النهى» عن النهى المقيد المقترن بقرينة تدل على الفساد، أو تدل على عدمه، فليس من محل الخلاف.

الثانى: أشار بقوله: «نهى التحريم» إلى موضع الخلاف فى النهى، هل يقتضى الفساد، إنما هو التحريم وأن التنزيه ملحق به فى الأظهر؛ لأنه المكروه مطلوب الترك، والصحة أمر شرعى، فلا يمكن كونه صحيحًا؛ لأن طلب تركه يوجب عدم الاعتبار به إذا وقع، وذلك هو الفساد، ولكن يعكر على تعبيره بالأظهر قول الصفى الهندى: محل الخلاف فى نهى التحريم، أما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم، صرح بذلك بعض المصنفين. انتهى. أى لا خلاف فى عدم اقتضائه الفساد، لكن ما قاله الهندى ممنوع، وقد سبق فى مسألة أن الأمر لا يتناول المكروه، خلافه، ولهذا صحح الأصحاب فساد الصلاة فى الوقت المكروه، وإن قلنا: النهى للتنزيه، ولا ينقضه عدم فساد الصلاة فى الحمام والكنيسة ونحوها، فإن عدم الفساد فى تلك لدليل يخصها؛ ولهذا لم يختلف أصحابنا فى عدم إفسادها وإن اختلفوا فى الصلاة فى الوقت المكروه، وكذا الوضوء بالماء المشمس الكراهة فيه للتنزيه قطعًا، ولا يمنع صحة الطهارة بلا خلاف.

الثالث: ما اختاره المصنف من المذاهب، عمدته فيه أن ابن برهان حكاه عن الشافعى، رضى الله عنه، وذكر أنه منصوص فى «الرسالة»، لكن قد يورد على إطلاقهم الفساد فيما عدا المعاملات، أن النهى قد يكون للتحريم ولا يمنع الصحة فى الأمر الخارج، كاستعمال أوانى الذهب والفضة فى الطهارة، وكذا يرد على إطلاقهم الفساد فى اللازم بيع الحاضر للبادى، فإن النهى لأمر خارج لازم ومع ذلك لم يقتض الفساد ويبعد أن نقول: خرج ذلك بدليل؛ لأنه استرواح لا يليق بالقواعد.

(م): فإن كان بخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد عند الأكثر، وقال أحمد: يفيد مطلقًا.

(ش): ما سبق فى النهى عن الشىء لرجوعه لأمر داخل أو خارج لازم، فإن كان لأمر خارج عنه ينفك عنه فى بعض موارده، سواء كان فى العبادات كالصلاة فى الدار المغصوبة والوضوء والتيمم المغصوب، والذبح بسكين مغصوب، فإن النهى راجع لأمر خارج عن الصلاة والوضوء، وهو شغل مال الغير أو إتلافه، أو فى العقود كالبيع وقت النداء، أو فى الإيقاعات كطلاق الحائض، فالأكثرون على أنه لا يقتضى الفساد، ونقل بعضهم الاتفاق فيه، ولكن عن أحمد، أنه يفيد مطلقًا أى فى النهى عنه لعينه أو لخارج عنه؛ ولهذا أبطل الصلاة فى الدار المغصوبة، وسبق هناك، وفى تعميم الإطلاق عنه نظر. وإنما قال ذلك فى بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع عند النداء والصلاة فى

المغصوب، وإلا فهو موافق على وقوع الطلاق فى الحيض، وفى طهر جامعها فيه وإرسال الثلاث، وإن كان منهيًا عنها.

(م): ولفظه حقيقة وإن اقتضى الفساد لدليل.

(ش): هذا مفرع على المنقول عن أحمد، أن النهى يقتضى الفساد وهو أنه إذا قام دليل على النهى ليس للفساد، كان اللفظ باقيًا على حقيقته، ولم يكن مجازًا؛ لأنه لم ينتقل عن جميع موجبه، وإنما انتقل عن بعض موجبه فصار كالعموم الذى خرج بعضه، تبقى حقيقته فيما بقى وهذا ذكره ابن عقيل فى كتابه «الواضح»، وهو مبنى على أن لفظ النهى يدل على الفساد بصيغته، وإلا فإذا قلنا: إنه يدل عليه شرعًا أو معنى، لم يكن فيه إخراج بعض مدلول اللفظ، ولعل هذه المسألة من فوائد الخلاف السابق أنه يدل لغة أو شرعًا.

(م): وأبو حنيفة: لا يفيد مطلقًا، نعم المنهى عنه لعينه غير مشروع، ففساده عرضى، ثم قال: والمنهى عنه لوصفه يفيد الصحة.

(ش): أطلق بعضهم النقل عن الحنفية، أن النهى بـ«لا» يفيد الفساد واستدرك عليه المصنف، فقال: إنما خلافهم فى المنهى عنه لغيره، أما المنهى عنه لعينه، فلا يختلفون فى فساده، بذلك صرح أبو زيد[(١)] فى «تقويم الأدلة» وغيره، ثم قال، يعنى: أبو حنيفة والمنهى عنه لوصفه، وإن كان لا يفيد الفساد فلا يفيد الصحة، أى: ولم يقل ذلك فى المنهى عنه لعينه.

وقد صرح شمس الأئمة السرخسى[(٢)] من الحنفية بأن المنهى عنه لعينه غير مشروع أصلاً، وعبارة ابن الحاجب توهم أن القائل بالصحة يطرؤه فيها، وليس كذلك؛ فلهذا استظهره المصنف، وتحرير مذهبهم أنه يدل على فساد ذلك الوصف لا فساد المنهى عنه،

---

(١) هو: عبد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسى، من أكابر فقهاء الحنفية، كان يضرب به المثل فى النظر واستخراج الحجج، وهو أول من وضع فى علم الخلاف، من مصنفاته: تقويم الأدلة فى الأصول، تأسيس النظر فى الخلاف وغيرها توفى ببخارى سنة ٤٣٠هـ.

انظر: البداية والنهاية (٤٦/١٢)، شذرات الذهب (٢٤٥/٣)، الفوائد البهية (ص١٠٩).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل المعروف بشمس الأئمة، فقيه أصولى متكلم، تتلمذ على الحلوانى وتخرج عليه، وصار إمامًا من أئمة الحنفية، وكان حجة ثبتًا مجتهدًا. من مصنفاته: أصول السرخسى، المبسوط، شرح مختصر الطحاوى وغيرها، توفى سنة ٤٨٣هـ. وقيل غير ذلك.

انظر: الفوائد البهية (ص١٥٨)، الجواهر المضية (٢٨/٢)، الفتح المبين (٢٦٤/١).

وهو الأصل؛ لكونه مشروعًا بدون الوصف، وبنوا على هذا ما لو باع درهمًا بدرهمين، ثم طرحا الزيادة، أنه يصح العقد، واحتج القائلون باقتضائه الصحة أن النهى عن التصرف يقتضى إمكانه والقدرة عليه؛ لأن نهى العاجز قبيح؛ إذ لا يقال للزمن لا تقم، وللأعمى: لا تبصر، وأجيب بأن ذلك إذا كان المنهى عنه امرًا محسوسًا، فإن كان تصرفًا شرعيًا على معنى أنه لا تفيد أحكامه، لم يقبح، كما إذا نهى المحدث عن الصلاة، والحائض عن الصوم، وأيضًا فنهى العباد إنما يقبح إذا لم يكن العجز مستفادًا من النهى كما ذكرتم فإن استفيد منه فإنه صحيح، كما إذا أنهى الموكل وكيله عن البيع فإنه يصير عاجزًا؛ لأنه يصير بالنهى معزولاً، فلا يكون ذلك قبيحًا، وإن كان نهيًا للعاجز لما كان العجز مستفادًا من النهى، ولعل معنى قول أئمتنا: النهى عن التصرفات الشرعية يكون نسخا لها؛ لأنه بسبب النهى يعجز عنه ويتعطل عن أحكامه.

(م): وقيل: إن نفى عنه القبول، وقيل: بل النفى دليل الفساد.

(ش): إذا نفى عن الفعل القبول نحو: «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار»[(١)]، «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث»[(٢)]، فقيل: يقتضى الصحة بناء على تغاير الصحة والقبول، ويظهر أثر عدم القبول فى نفى الثواب، وعدم الصحة فى سقوط القضاء، وقيل بل نفى القبول يدل على الفساد، وهى قضية استدلال أصحابنا بالحديثين السابقين على اشتراط الطهارة وستر العورة فى الصلاة بناء على أن الصحة والقبول متلازمان، وممن حكى الخلاف فى هذه المسألة ابن عقيل من الحنابلة فى كتابه فى الأصول، وقال: الصحيح لا يكون إلا مقبولاً ولا يكون مردودًا إلا ويكون باطلاً، وحكى ابن دقيق العيد فى تفسير القبول قولين:

أحدهما: ترتيب الغرض المطلوب من الشىء، يقال: قبل فلان عذر فلان، إذا رتب على عذره الغرض المطلوب، وهو عدم المؤاخذة بالجناية، وعلى هذا فالصحة والقبول متلازمان.

والثاني: إن القبول كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها، وعلى هذا فالقبول أخص من الصحة فكل مقبول صحيح ولا ينعكس.

---

(١) حديث «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار» رواه عن عائشة، رضى الله عنها: الإمام أحمد فى مسنده (٦/١٥٠) وأبو داود فى سننه (١/١٧٣) وابن ماجه (١/٢١٥).

(٢) الحديث رواه أبو هريرة رضى الله عنه مرفوعًا.

انظر: صحيح البخارى (١/٣٨)، صحيح مسلم (١/٢٠٤)، سنن أبى داود (١/١٦)، مسند الإمام أحمد (٢/٣٠٨).

(م): ونفي الإجزاء كنفي القبول، وقيل: أولى بالفساد.

(ش): مثل قوله ﷺ: «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن»(١)، رواه الدارقطني، وقوله: «أربع لا تجزئ في الأضاحي»(٢)، فيه مذهبان:

أصحهما: القطع أنه كنفي القبول.

والثاني: فيه الخلاف السابق بالترتيب وأولى بدلالته على الفساد؛ لأن الصحة قد توجد حيث لا قبول، بخلاف الإجزاء مع الصحة.

* * *

باب العام والخاص

(م): العام: لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر.

(ش): «لفظ» جنس يتناول العام والخاص، وفيه احتراز من المعاني؛ فإن العموم من عوارض الألفاظ، ويعنى به الواحد؛ للاحتراز عن الألفاظ المتعددة الدالة على أشياء متعددة، وقوله: يستغرق أي: يستغرق لما يصلح أن يدخل تحته، فخرج النكرة في الآيات(٣)، ولو بصيغة الجمع كرجال، وقوله: من غير حصر، يحترز به عن أسماء العدد؛ فإنها متناولة لكل ما يصلح له، لكن مع الحصر، وهذا بنا على أنها ليست بعامة وهو المعروف، وبه صرح ابن الحاجب هنا، وجعل الحد غير مانع، لو لم يحترز عنها، لكن كلامه في بحث الاستثناء يقتضي أنها عامة، وقد تابعه المصنف هناك، ومنهم من زاد في هذا الحد بوضع واحد؛ ليحترز عما يتناوله بوضعين فصاعدًا كالمشترك وما له حقيقة ومجاز؛ لأن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معًا، وإنما لم يذكره المصنف للتنبيه على أنه غير محتاج إليه؛ لأنا إن قلنا: لا يحمل المشترك على معنييه، فقد خرج بقيد الاستغراق؛ فإنه لا يستغرق جميع ما يحصل له عندهم، وإن قلنا: يحمل؛ فلأن التعريف للعام بحسب الشمول والمشترك، وما له حقيقة ومجاز له عموم على رأي الجمهور، ولكن بطريق البدلية.

(م): والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) قوله «النكرة في الآيات» كذا بالأصل وهو خطأ والصحيح «الذكرة في الإثبات»؛ لأنه قيد «ويستغرق جميع ما يصلح له»، يخرج النكرة في الإثبات، سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو جمعا كرجال أو اسم جمع كقوم أو اسم عدد كعشرة.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: أن الصورة النادرة هل تدخل تحت العموم؟ فيه خلاف، زعم المصنف أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازى: حكاه، ولم أجده فى كتبه، وإنما يوجد فى كلام الأصوليين اضطراب فيه يمكن أن يؤخذ منه الخلاف، وكذا فى كلام الفقهاء، ولهذا اختلفوا فى المسابقة على الفيل على وجهين:

أصحهما: نعم؛ لقوله ﷺ: «لا سبق إلا فى خف أو حافر»[1].

والثانى: لا؛ لأنه نادر عند المخاطبين بالحديث، ولم يرد باللفظ، وقال الغزالى فى «الوسيط»: لو أوصى بعبد، أو برأس من رقيق، جاز دفع الخنثى. وذكر صاحب «التقريب» وجهًا، أنه لا يجزئ؛ لأنه نادر لا يخطر بالبال، وهو بعيد؛ لأن العموم يتناوله. انتهى. وذكروا فى المتمتع العادم للهدى أنه يصوم الأيام فى الحج قبل عرفة، فلو أخر طواف الزيارة عن أيام التشريق وصامها، لا يكون أداء، وإن بقى الطواف؛ لأن تأخيره عن أيام التشريق مما يبعد ويندر، فلا يقع مرادًا من قوله تعالى: ﴿**ثلاثة أيام فى الحج**﴾ [البقرة: ١٩٦]، بل هو محمول على الغالب المعتاد، قال الرافعى: كذا حكاه الإمام وغيره. وفى «النهاية» حكاية وجه ينازع فيه، قلت: وهذا الخلاف ينبغى أن يكون فيما ظهر اندراجه فى اللفظ، فإن لم يظهر وساعده المعنى، فلم أرهم تعرضوا له وينبغى أن يجرى فيه خلاف بين أصحابنا، فى منع[2] الأب مال ولده من نفسه وبالعكس هل يثبت فيه خيار المجلس؟ على وجهين:

أحدهما: لا، فإن المعول الخبر، وهو إنما ورد فى المتبايعين، والولى قد تولى الطرفين، وأصحهما الثبوت وأنه بيع محقق، وغرض الشارع إثبات الخيار فى البيع، وإنما خصص المتبايعين بالذكر إجراء للكلام على الغالب المعتاد، وكذا وجهه الإمام فى «النهاية»، فلو قال المصنف: والصحيح دخول النادرة تحت العموم ولو بالمعنى؛ ليشمل هذه الصورة.

الثانية: إن الصور غير المقصودة هل تدخل فى العموم؟ فيه خلاف حكاه القاضى عبد الوهاب فى كتابه المسمى بـ«الملخص»، والصحيح الدخول؛ لأن المراد إنما هو باللفظ، فلا مبالاة بصورة لم تقصد، فإن المقاصد لا انضباط لها، والرجوع إلى منضبط أولى. قلت:

---

(١) حديث أبو هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا رواه الترمذى فى سننه وقال: هذا حديث حسن (١٧٨/٤).

انظر: بذل المجهود (٧٣/١٢)، سنن النسائى (٢٢٦/٦)، ابن ماجه (٩٦٠/٢)، مسند الإمام أحمد (٢٥٦/٣، ٣٥٨، ٤٢٥، ٤٧٤).

(٢) قوله: «منع» كذا بالأصل، ولعل الصواب المناسب للمعنى «بيع».

ويؤخذ الخلاف فيها فى كلام أصحابنا أيضًا؛ ولهذا لما حكى فى «البسيط» الخلاف فى التوكيل بشراء عبد، فاشترى من يعتق على الموكل، قال: ومثار الخلاف التعلق بالعموم أو الالتفات إلى المقصود، هذا لفظه، قال المصنف: وليست غير المقصودة هى النادرة كما توهم بعضهم، بل النادرة هى التى لا تخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها، وغير المقصودة قد تكون مما يخطر بالبال ولو غالبا، فرب صورة تتوفر القرائن على أنها لم توجد وإن لم تكن نادرة، ورب صورة تدل القرائن على أنها مقصودة وإن كانت نادرة، فإذا ذكر اللافظ لفظًا عامًا، وهناك صورة لم تقصد ولكنها داخلة فى دلالة اللفظ وكثيرًا ما يقع هذا فى ألفاظ الواقفين - فهل يعتبر لفظه، وتدخل تلك الصورة، وإن لم يقصدها أو يقتصر على المقصود؟ والأصح الأول، والحنابلة يميلون إلى ترجيح الثانى، ويبنون عليه أصولاً عظيمة فى باب الوقف، واستنبط ابن الرفعة من كلام القرافى فى الفتاوى، أن مقاصد الواقفين يعتبر فيخصص بها العموم ويعمم بها الخصوص، وليس المراد أن المقصود إخراجها تدخل، وفرق بين غير المقصودة، والمقصودة الإخراج، فمقصودة الإخراج لا سبيل إلى القول بدخولها، غير أن نقول: لا اطلاع على قصد الإخراج إلا بدليل، وذلك الدليل مخصص بهذا اللفظ فلا يمنع دخول الصورة، فى مدلوله؛ لأن التخصيص إخراج من الحكم لامن المدلول، ومسألة الكتاب إنما هى غير المقصودة فبنوا قصد إخراجها أم لا، فإن لم يقصد دخل لفظًا وحكمًا وإن قصد إخراجها دخلت لفظًا وخرجت حكمًا كسائر المخصصات، ونظير غير المقصودة المخاطب - بكسر الطاء - هل يدخل فى عموم خطابه، فإن المخاطب لا يقصد نفسه غالبًا؟.

(م): وأنه قد يكون مجازًا.

(ش): لا خلاف أن حكم الحقيقة ثبوت ما وضع اللفظ له خاصًا كان أو عامًا؟ واختلفوا فى المجاز هل هو كذلك، فيثبت ما استعير له اللفظ خاصًا كان أو عامًا؟ فالأكثرون: نعم، فيستويان فى إثبات الأحكام بهما، ولم ينقل عن أحد من أئمة اللغة، أن الألف واللام أو النكرة فى نية النفى وغيرها يفيدان العموم بشرط أن يكون فى الحقيقة، بل أدلة العمل بالعام مطلقة فيشملها، وخالف بعض الحنفية، فزعم أن المجاز لا يعم بصيغته؛ لأنه على خلاف الأصل فيقتصر به على الضرورة كما قالوه فى مسألة عموم المقتضى، أن ما يفيد بالضرورة يقدر بقدرها، فإذا ورد: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»(١) وورد إلا الصاع بالصاعين، أيصرف إليه، ولم يعم كل مكيل؟ وهذا

(١) حديث معمر بن عبد الله مرفوعًا: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» أخرجه مسلم فى صحيحه (١٢١٤/٣)، والإمام أحمد فى المسند (٤٠٠/٦)، والبيهقى فى السنن (٢٨٥/٥).

ضعيف وليس المجاز مما يختص بمحال الضرورات، بل هو عند قوم غالب على اللغات، وليس العموم ذاتيا للحقيقة، بل بأسباب زائدة، كتعريف الجنس باللام وغيره، فإذا وجد هذا السبب فى المجاز تعين المصير إليه، ثم عين الصاع فى الحديث غير مراد، بل المراد ما كيل فيه، بطريق المجاز، فتعين عموم المجاز، كما تعين عموم الحقيقة، ومن الدليل على أن العام قد يكون مجازًا الاستثناء فى قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام»[(١)]، فإن الاستثناء معيار العموم، فدل على تعميم كون الطواف صلاة، وكون الطواف صلاة، مجاز.

تنبيهان:

الأول: ظهر بهذا أن العبارة مقلوبة، والصواب أن نقول: وأن المجاز يدخل العموم، فإن صورة المسألة أن يشتمل المجاز على السبب المقتضى للعموم من الألف واللام وغيرها، والمحل قابل للعموم، فهل يجب القول بعمومه، عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض، كما يجب العمل به عند وجوده فى الحقيقة أم لا؛ لأنه ثبت للضرورة؟ ومن ثم ذكر هذه المسألة صاحب «البديع» فى بحث المجاز لا فى بحث العموم. وعبارة ابن السمعانى فى «القواطع»: واختلف أصحابنا فى المجاز، هل يتعلق به العموم؟ على وجهين: فقيل: لا يدخل فى العموم إلا الحقائق، وقال آخرون: يدخل فيه المجاز كالحقيقة؛ لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة.

الثانى: ظن المصنف فى «منع الموانع» أن هذه مسألة المقتضى وليس كذلك، فإن المقتضى لم يشتمل على دليل العموم؛ لأنه ليس بملفوظ، وإنما يقدر لأجل صحة الملفوظ، ومن هنا يضعف مأخذ من ألحقه بالمقتضى؛ لأن التقدير لأجل الصحة ضرورى، فلا يجوز أن يقدر زائد على قدر الحاجة، فإذا خولف هذا الأصل لضرورة، لا يجوز أن تزاد المخالفة على قدر الضرورة، بخلاف المجاز المشتمل على إرادة العموم؛ فإنه إذا لم يحمل على العموم، يلزم منه إلغاء دليل العموم.

(م): فإنه من عوارض الألفاظ، قيل: والمعانى، وقيل به فى الذهنى.

(ش): لا خلاف أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، قال فى «البديع»: بمعنى وقوع الشركة فى المفهوم، لا بمعنى الشركة فى اللفظ، يريد أنه ليس المراد بوصف اللفظ

---

(١) حديث ابن عمر مرفوعًا «الطواف بالبيت صلاة» أخرجه البيهقى فى سننه (٥/٨٥)، والحاكم فى المستدرك (١/٤٥٩، ٢/٢٦٧)، والنسائى موقوفًا عن رجل أدرك النبى فى السنن (٥/١٧٦).

بالعام، هو وصفه به مجردًا عن المعنى؛ فإن ذلك لا وجه لـه، بـل المراد وصفـه بـه اعتبار معناه الشامل لذكره. واختلفوا فى المعانى على مذاهب:

أحدها: إنه ليس من عوارضها لا حقيقة ولا مجازًا. وهو أبعد الأقوال، بـل فـى ثبوتـه نظر.

والثاني: إنه من عوارضها مجازًا، وعزاه الهنـدى للجمهـور؛ لأنـه لا يتصـور انتظامهـا تحت لفظ واحد، إلا إذا اختلف فـى أنفسـها، وإذا اختلفـت تدافعـت، وقولهـم: عمهـم الخصب والرخاء، متعدد؛ فإن ما خص هذه البقعة غير ما خص الأخرى.

والثالث: إنه يعرض لها حقيقة كما يعرض للفظ، كما صح فى الألفاظ شـمول أمـر لمتعدد، يصح فى المعانى شمول معنى لمعانى متعددة بالحقيقة فيهمـا، وقـال القـاضى عبد الوهاب: مراد قائله: حمل الكلام على عموم الخطاب، وإن لم يكن هنـاك صيغـة تعمهـا، كقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم الميتة**﴾ [المائدة: ٣] أى: نفس الميتة وعينها، لما لـم يصـح تناولها التحريم لها، عممنا بالتحريم جميع التصرف فيهـا مـن الأكـل، والبيـع، واللبـس، وسائر أنواع الانتفاع، وإنِ لم يكن للأحكام ذكر فى التحريم لا بعموم ولا بخصوص.

والرابع: التفصيل بين المعانى الكليـة الذهنيـة، فهـى عامـة، بمعنـى أنهـا بمعنـى واحـد متناول لأمور كثيرة دون المعانى الخارجية؛ لأن كل ما له وجـود فـى الخـارج، فلابـد أن يكون متخصصًا بمحل وحال مخصوص لا يوجد فى غيره، فيستحيل شموله لمتعدد. وهذا التفصيل بحث للصفى لاهندى.

تنبهان:

الأول: عطف المصنف على الأصح يقتضى وجـود خـلاف فـى كونـه مـن عـوارض اللفظ، وليس كذلك، فينبغى أن يجعل استئنافًا لا عطفًا على ما قبله.

الثاني: ظهر بما سبق أنه ليس المراد بكون العموم من عـوارض المعـانى المعانى التابعـة للألفاظ، بل المعانى المستقلة، كالمقتضى والمفهوم؛ فإن المعانى التابعـة للألفـاظ لا خـلاف فى عمومها؛ لأن لفظها عام.

(م): ويقال للمعنى: أعم، وللفظ: عام.

(ش): يقال فى اصطلاح الأصوليين للمعنى: أعم وأخص، وللفظ: عام وخاص.

وقال القرافى: ووجه المناسبة أن صيغة افعل تـدل علـى الزيـادة والرجحـان، والمعـانى أهم من الألفاظ، فخصت بصيغة أفعل التفضيل، ومنهم مـن يقـول: فيهـا عـام وخـاص، أيضًا.

(م): ومدلوله كلية، أى: محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتًا أو سلبًا، لا كل ولا كلى.

(ش): هذا يتوقف على معرفة الفرق بين الكلية والكلى والكل:

أما الكل: فهو المجموع الذى لا يبقى بعده فرد، والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على الأفراد، كأسماء العدد ويقابله الجزء، وهو ما تركب منه ومن غيره كل، كالخمسة مع العشرة.

وأما الكلى: فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون، كمفهوم الحيوان فى أنواعه، والإنسان فى أنواعه؛ فإنه صادق على جميع أفراده، ويقابله الجزئى كزيد، فهو: الكلى مع قيد زائد، وهو تشخصه، فلك أن تقول: الكلى بعض الجزئى.

وأما الكلية: فهى التى يكون فيها الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد، كقولنا: رجل يشبعه رغيفان غالبًا، فإنه يصدق باعتبار الكلية، أى: كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالبًا لا يصدق باعتبار الكل أى: المجموع من حيث هو مجموع، فإنه لا يكفيه رغيفان، ولا قناطير متعددة؛ لأن الكل والكلية تندرج فيها الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة، وجميع ما فى مادة الإمكان، وإنما الفرق بينهما: أن الكل يصدق من حيث المجموع، والكلية تصدق من حيث الجميع، وفرق بين المجموع والجميع، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية، لا على الأفراد، والجميع على كل فرد فرد، ويقابلها الجزئية وهى الحكم على أفراد حقيقة من غير تعيين، كقولك: بعض الحيوان إنسان، فالجزئية بعض الكلية، إذا علمت هذا فمسمى العموم كلية لا كل، وإلا لتعذر الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين فى النفى والنهى، إلا إذا كان معناه الكلية التى يحكم فيها على كل فرد فرد، بحيث لا يبقى فرد كما عرفت، وحينئذ يستدل بها على فرد ما من الأفراد فى النفى والنهى، إنما يختلف الحال بين الكل والكلية فى النفى والنهى لا فى الأمر، وحين الثبوت، فمدلول العموم كلية لا كل، لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده عند القائلين به إجماعًا، فإن قوله تعالى: ﴿**لا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق**﴾ [الأنعام: ١٥١]، دال على تحريم كل فرد من أفراد النفوس بالإجماع، وليس معناه: ولا تقتلوا مجموع النفوس، وإلا لم يدل عليه فرد، فلا يكون عاصيًا بقتل الواحد؛ لأنه لم يقتل المجموع، وبهذا التقرير يزول الإشكال الذى تشعب به القرافى، فإنه قال: فإن دلالة العموم على كل فرد من أفراده نحو: زيد المشرك مثلاً من المشركين، لا يمكن أن يكون بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام، وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمنًا والتزامًا، بطل أن يدل لفظ العموم مطلقًا؛ لانحصار

الدلالة فى الأقسام الثلاثة، وإنما قلنا: لا يدل عليه بطريق المطابقة؛ لانتهاء دلالة اللفظ على مسماه بكماله.

ولفظ العموم لم يوضح لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة، وإنما قلنا: لا تدل بالتضمن؛ لأنها دلالة اللفظ على جزء مسماه، والجزاء إنما يصدق إذا كان المسمى كلا؛ لأنه مقابله، ومدلول لفظ العموم ليس كلا كما عرفت، فلا يكون زيد جزء فلا يدل عليه تضمنًا، وإنما قلنا لا يدل عليه بالالتزام؛ لأن الالتزام هى دلالة اللفظ على لازم مسماه، ولازم المسمى لابد وأن يكون خارجًا عن المسمى، وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم، لأنه لو خرج لخرج عمرو وخالد، وحينئذ لا يبقى فى المسمى شىء، وأجاب عنه الشيخ شمس الدين الأصفهانى شارح «المحصول»، بأنا حيث قلنا بدلالة اللفظ على الثلاث، إنما هو فى لفظ مفرد دال على معنى، ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين، وذلك لا يتأتى هنا، فلا ينبغى أن يطلب ذلك، وحينئذٍ، فقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥]، فى قوة جملة من القضايا، وذلك لأن مدلوله: اقتل هذا المشرك واقتلَ هذا المشرك، إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهى لا تدل على قتل زيد المشرك، ولكنها تتضمن، ما يدل على قتل زيد المشرك[1]، لا بخصوص كونه زيدًا، بل بعموم كونه فردًا ضرورة تضمنه اقتل زيد المشرك فإنه من جملة هذه القضايا وهى جزء من مجموع تلك القضايا، فتكون دلالة هذه الصفة على وجهين، قتل زيد المشرك، لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب، والذى هو فى ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة، قال: فافهم ما ذكرناه فإنه من دقيق الكلام، وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن، بل هى من قبيل دلالة المطابقة.

تنبيه: ما قالوه، أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد هو فى الإثبات، فإنه كان فى النفى فلا يرتفع الحكم عن كل فرد فرد، وفرق بين عموم السلب وسلب العموم.

(م): ودلالته على أصل المعنى قطعية، وهو عن الشافعى رضى الله عنه وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية، وعن الحنفية قطعية.

(ش): للعام دلالتان إحداهما على أصل المعنى، وهى قطعية بلا خلاف، والثانية على استغراق الأفراد، أى: على كل فرد مخصوص هل هى ظنية أو قطعية، المنسوب للشافعية الأول، وقالوا لا تدل على القطع إلا بالقرائن كما أنه لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن،

(١) وهى لا تدل على قتل زيد المشرك؛ لأنه معين، والمعين لا يدخل فى العموم إلا ضمنا، بمعنى أنه يقتل فى الجملة كنوع لا كعين.

واحتجوا بأن هذه الألفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض، فامتنع القطع ولم يضره الإجمال للقطع، بأن الصحابة وأهل اللغة طلبوا دليل التخصيص لا دليل العموم. واحتجوا أيضًا بأنه لولا ذلك لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه، وقد قال تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ [ص: ٧٣]. والمنسوب للحنفية الأول[1] وأنها توجب الحكم فى جميع الأفراد الداخلة تحته قطعًا ويقينًا، كالخاص فيما يتناوله، وعزاه الأبيارى فى «شرح البرهان» إلى المعتزلة وأن مأخذهم فيه اعتقادهم استحالة تأخير البيان، عن مورد الخطاب. فلو كان المراد به غير ما هو ظاهر فيه للزم تأخير البيان وما عزاه المصنف للحنفية، مراده جمهورهم، وإلا فطائفة منهم على الأول، منهم أبو منصور الماتريدى، ومن تبعه من مشايخ سمرقند، وما قيد به محل الخلاف مانع فيه المازرى فإنه قيده بما زاد على أقل الجمع أما دلالته على الأول، فهو قطعي بلا خلاف، وما عزاه فى الأول للشافعي ، رضى الله عنه، فلا خصوصية له به، بل القائلون بصيغ العموم عليه، وهو محل وفاق، ثم يقتضى أنه لم ينقل عن الشافعي ، رضى الله عنه، فى المقام الثانى.

وقد قال إمام الحرمين فى «البرهان»: أما الفقهاء فقد قال جمهورهم: إن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص فى الأقل ظواهر فيما زاد عليه، والذى صح عندى من مذهب الشافعي ، رضى الله عنه، أن الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصًا فى الاستغراق، قال: وإنما التردد فيما عدا الأول من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصوصة ثم أشار الإمام إلى توسط فى المسألة، وهو أن بعضها يدل على القطع وبعضها بخلافه وكان ينبغى للمصنف إذ قيد محل الخلاف أن يتمم ذلك بتجرده عن القرائن ليخرج ما يثبت إنه غير مجمل للتخصيص بدليل، فإن دلالته على الأفراد قطعية بلا خلاف، كقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢]. و﴿لله ما في السموات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦]، ونحوه، وكذلك ما لا يحتمل إجراؤه على العموم، «أى لا يمكن اعتبار العموم فيه، لكون المحل غير قابل له، كقوله: ﴿لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [الحشر: ٢٠]، فإنه حينئذ يكون العام كالمجمل، يجب التوقف فيه إلى أن المراد منه، فإنه خارج عن محل الخلاف، وقد استثناه بعض الحنفية، ومن فوائد الخلاف فى هذه المسألة، وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد وغيرها من المظنونات.

---

(١) قوله: «الأول» كذا بالأصل، ولعلَّ الصواب المناسب لسياق الكلام «الثانى» وهو ما دل عليه المتن من قبل.

(م): وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع وعليه الشيخ الإمام.

(ش): وممن صرح به من المتقدمين الإمام أبو المظفر بن السمعانى فى «القواطع» كلامه على الاستصحاب، وخالف فى ذلك جماعة من المتأخرين، فقالوا العام الأشخاص مطلق باعتبار الأحوال والأزمنة والبقاع، وقالوا: لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت لها، فإذا قال: ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾ [التوبة: ٣]، عم كل مشرك بحيث لا يبقى فرد، ولا يعم الأحوال حتى يقتل فى حال الهدنة وفى حال الذمة لا خصوص المكان حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلاً، ولا الزمان حتى يدل على يوم السبت أو يوم الأحد مثلاً وقد شغف الشيخ أبو العباس القرافى بهذا البحث، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات فى هذا الزمان؛ لأنه قد عمل بها فى زمن ما والمطلق يخرج عن عهدته بالعمل به فى صورة وقد أنكره عليه جماعة من المحققين، منهم الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد، وقال: من أخرج شيئًا من ذلك فقد خالف مقتضى العموم بلا دليل، واستدل بحديث أبى أيوب: لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة، فهذا أبو أيوب من أهل اللسان والشرع فهم العموم من الأمكنة، وتوسط الشيخ علاء الدين الباجى بين المقالتين، وقال: معنى كون العام فى الأشخاص مطلقًا فى الأزمان والأحوال، إنه إذا عمل به فى الأشخاص فى زمان ما، ومكان ما، وحالة ما، لا يعمل به فى تلك الأشخاص مرة أخرى فى زمان آخر ونحوه، أما فى أشخاص أخر مما يتناوله ذلك اللفظ العام، فيعمل به لأنه لو لم يعمل به فيهم لزم التخصيص فى الأشخاص، كما قال ابن دقيق العيد، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص ما فى أى زمان ومكان وحال إلا حكم عليه، والتوفية بالإطلاق، أن لا يتكرر ذلك الحكم، فكل زان مثلاً، يجلد بعموم الآية، وإذا جلد مرة ولم يتكرر زناه بعد ذلك لا يجلد ثانية فى زمان آخر أو مكان آخر، فإن المحكوم عليه، وهو الزانى، والمشرك ونحوه، فيه أمران:

أحدهما: الشخص **والثانى:** الصفة، كالزنا والشرك، فأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الأشخاص لا عموم الصفة، والصفة باقية على إطلاقها، فهذا معنى قولهم العام فى الأشخاص مطلق فى غيره.

(م): مسألة: كل، والذى، والتى، وأى، وما، ومتى، وأين، وحيثما، ونحوها للعموم حقيقة، وقيل: للخصوص، وقيل: مشتركة وقيل: بالوقف.

(ش): اختلف فى أنه هل للعموم صيغة تخصه على مذاهب:

أحدها: وعزى للأشعرى إنكارها على معنى أن اللفظة الواحدة لا تشعر بمعنى الجمع بمجردها، ولم ينكروا أنه يدل على ذلك بأكثر من لفظة واحدة أو قيام قرينة، إذ لا مجال للعقل فى إثبات اللغات ولم تجىء اللغة به، لأنه لو كان بالتواتر، لاشترك العقلاء فى علمه، والآحاد تستحيل إثبات مسائل الأصول والاعتقاد بها.

والثانى: إنها موضوعة للخصوص وهو أقل الجمع، أما الجمع إما اثنان أو ثلاثة، لأنه المتيقن واستعمل فى العموم مجازًا.

والثالث: مشتركة بين العموم والخصوص وعليه أكثر الواقفية.

والرابع: الوقف.

ونقله القاضى فى «مختصر التقريب» عن الأشعرى ومعظم المحققين واختاره، وقال: وحقيقة ذلك أنهم قالوا: سبرنا اللغة ووضعها، فلم نجد صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد.

والخامس: قول الجمهور: إثبات الصيغ؛ لأن العموم معنى من المعانى محتاج إلى التعبير عنه، فوجب أن يضع الواضع له لفظًا كما وضع لغيره من المعانى المحتاج إليها، وهذا هو الصحيح، وعليه التفريع، وإنما عدد المصنف أمثلة الصيغ، للتنبيه على تقسيمها إلى ما يشتمل على جميع المفهومات، وهو الأربعة الأول، وإلى ما يختص عمومه ببعضها، وهو الباقى، وإنما بدأ بـ«كل»، لأنها أقوى صيغ العموم، والعجب من ابن الحاجب فى إهمالها. ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها، نحو: ﴿**كل من عليها فان**﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو تابعة نحو: ﴿**فسجد الملائكة كلهم أجمعون**﴾ [ص:٧٣]. وسبق الكلام عليها فى الحروف، وأراد بالذى والتى وما يتفرع عنهما، جمعًا وتثنية وجميع لغاتهما، كقوله تعالى: ﴿**إن الذين سبقت لهم منا الحسنى**﴾ [الأنبياء: ١٠١]، ﴿**واللذان يأتيانها منكم**﴾ [النساء: ١٦]، ﴿**واللاتى تخافون نشوزهن**﴾ [النساء: ٣٤]، ﴿**واللائى يئسن من المحيض**﴾ [الطلاق: ٤]، وأطلق ابن السمعانى، وابن الحاجب وغيرهما: أن الأسماء الموصولة من صيغ العموم، واحترزوا بالأسماء من الحروف كـ«إن، وما» المصدريتين فليست منها، ولم يذكر جمع من الأصوليين الموصولات فى الصيغ، وأما «أى» فعامة فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال، ومنه: أيما امرأة نكحت نفسها[1] أى زمان سرت سرت معك، أى مكان جلست جلست معك، أى حال كنت كنت عليه، أى فعل فعلت فعلت، وحقه أن يقيدها بالاستفهام، والشرطية، والموصولة،

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

نحو مررت بأيهم قام أى: بالذى قام؛ لتخرج الصفة، كمررت برجل أى رجل، والحال نحو مررت بزيد أى رجل، ومن صرح بتعميم الموصولة، القرافى، وهو داخل فى إطلاق من أطلق تعميم الموصولات، ومنهم من أخرج الموصولة، وفيه ما ذكرنا.

وأما القسم الثانى وهو ما يختص ببعض المفهومات، فينقسم إلى ما يعم كل ما لا يعقل، وهو «ما» الشرطية وما الاستفهامية وإلى ما يختص ببعض من لا يعقل وهو الباقى فمتى يختص بالزمان نحو: متى تقم أقم، وأينما، وحيثما بالمكان نحو: أين تجلس أجلس، قال تعالى: ﴿**أينما تكونوا يدرككم الموت**﴾ [النساء: ٧٨]، ﴿**وحيثما كنتم فولوا وجوهكم**﴾ [البقرة: ١٤٤]، قال الأصفهانى شارح «المحصول»: وقيد ابن الحاجب الزمان بالمبهم؛ فلا تقول: متى زالت الشمس فأتنى، وتقول: متى جاء زيد جئتك.

تنبيهان:

الأول: ينبغى أن يجيء خلاف فى أن العموم حجة فى كلام الشارع دون كلام الناس، من الخلاف السابق فى المفهوم، وشاهده أنه لو وكله ببيع عبده، ثم قال: وافعل ما شئت، فهل له أن يوكل غيره فى بيعه على وجهين: أصحهما: لا؛ لأنه لم ينص عليه، والثانى: يعم، لأنه أمره أمرًا عامًا، قال القاضى حسين فى تعليقه: ومن قال بالأول، قال: العموم إنما يستنبط من أمر صاحب الشرع، لا من أمر العباد.

الثانى: أن «من» وغيرها من ألفاظ الشرط، تقتضى عموم الأشخاص لا عموم الأفعال، بدليل إنه لو قال: من دخل دارى من نسائى فهى طالق، فدخلت واحدة مرتين، لم تطلق إلا واحدة، إلا أنه يقتضى وجود الجزاء عند أول وجود الشرط، أما التكرار فلا يقتضيه، إلا أنه قد يتحقق التكرار فى بعض المواضع بواسطة قياس إذ فهم أن الشرط علة، فإن الأصل: ترتب الحكم على علته فيلزم التكرار كقوله تعالى: ﴿**من عمل صالحًا فلنفسه**﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره**﴾ [الزلزلة: ٧]، وأما الألفاظ الموضوعة لعموم الأفعال فهى: كل، ومتى، وما، ومهما، فلو قال: كلما دخلت فأنت طالق، اقتضى التكرار.

(م): والجمع المعرف باللام أو الإضافة ما لم يتحقق عهد خلافًا لأبى هاشم مطلقًا، وإمام الحرمين إذا احتمل معهود.

(ش): قد يستفاد من العموم لامن جهة وضعه، بل بواسطة القرينة، وهو إما أن يكون فى الإثبات وذلك فى الجمع المعرف باللام من غير عهد كقوله تعالى: ﴿**إن الله برىء من المشركين**﴾ [التوبة: ٣]، والإضافة نحو: عبيدى أحرار، ونسائى طوالق، وسواء فيه،

جمع السلامة والتكسير، والجمهور على أنه للعموم إذا لم يكن هناك عهد محقق، ويدل عليه قوله ﷺ، حين ذكر التشهد: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فإنكم إذا فعلتم ذلك، فقد سلمتم على كل عبد لله صالح فى السماء والأرض»[1]، فدل على اقتضاء المضاف، العموم، ولأنه يحسن الاستثناء تقول: اعط المسلمين إلا فلانًا، والاستثناء معيار العموم، ولأنه لو قال: رأيت مسلمين، علم أنه رأى من هذا الجنس ولا يفيد الاستغراق، فلابد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة، ولا فائدة إلا الاستغراق، وذهب أبو هاشم إلى أنه يفيد الجنس لا العموم مطلقا.

أى سواء احتمل عهد أم لا وحكاه صاحب «الميزان» عن أبى على الفارسى أيضًا، وعزاه المازرى لأبى حامد الإسفرائينى.

وأشار المصنف بقوله: ما لم يتحقق عهد، إلى أن محل الخلاف، إذا لم يكن هناك عهد، فإن كان انصرف إلى المعهود ولا يعم بالاتفاق كما قاله فى «المحصول» وغيره، وإن لم يكن هناك دليل على إرادة الجنس ولا العهد، فتوقف إمام الحرمين فيه، وقال: إنه محتمل لهما، وإنما تفيد الاستغراق عنده، إذا تحقق أن تعريفه للجنس، والجمهور قالوا فى هذه الصورة أيضًا: إنه للاستغراق، ولا ينصرف عنه إلا إذا كان ثم معهود ينصرف التعريف إليه.

تنبيهات:

الأول: اعترض على دعوى الأصوليين، العموم فى العرف، بأن سيبويه وغيره من أئمة اللغة، نصوا على أن جمع السلامة للقلة، وهو من الثلاثة إلى العشرة، والعموم ينافى القلة، وجمع إمام الحرمين بين الكلامين فحمل كلام النحاة على ما إذا كانت نكرة وأجراه غيره على ظاهره، وقال: إنه لا مانع أن يكون أصل وضعها للقلة لكن غلب استعمالها فى الكثرة، إما بعرف الاستعمال أو بعرف الشرع، وهو قوى، فإن الموضوع للقلة كثيرًا ما يستعمل فى الكثرة، فنظر الأصوليون إلى غلبة الاستعمال، ونظر النحاة إلى أصل الوضع، فلا خلاف.

---

(١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (١/١٥٠)، ومسلم فى صحيحه (١/٣٠٢)، وفى سنن أبى داود (١/٢٥٤)، والنسائى (٢/١٨٩)، وابن ماجه (٢/٢٩١)، وفى مسند الإمام أحمد (١/٣٧٦)، وأخرجه أيضا الترمذى فى سننه وقال: حديث ابن مسعود أصح حديث فى التشهد.

انظر: تحفة الأحوذى (٢/١٧١).

وقيل: إن السؤال لا يرد من أصله، ولا تنافى بين القلة والعموم، فإنك إذا قلت: أكرم الزيدين، معناه: أكرم كل واحد يجتمع مع تسعة أو دونها، بخلاف أكرم الرجال، فمعناه: أكرم كل واحد منهم يكون إلى عشرة فأكثر. وإنما ينافى العموم أن لو كان معناه الأمر بإكرام مسمى الجمع، وليس كذلك.

الثانى: علم منه أن الأصل فى الألف واللام العموم حتى دليل على خلافه، ويقع فى كلام بعضهم: الأصل فيها للعهد حتى يقوم دليل على خلافه، ويظهر أثر هذا الخلاف فيما إذا لم تقم قرينة على إرادة عهد، وشككنا أن العهد مراد أولا، هل يحمل على العموم أو لا؟ الأقرب الأول، وهنا سؤال وهو أنه كيف الجمع بين هذا وبين قولهم: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، مع أن السبب قرينة فى انصرافه إلى العهد، وأجيب بأن تقدم السبب الخاص قرينة فى أنه مراد لا أن غيره ليس بمراد فنحن نعمل بهذه القرينة فنقول: دلالة هذا العام على محل السبب قطعية، ودلالته على غيره ظنية، إذ ليس فى السبب ما ينفيه.

الثالث: إن خلاف أبى هاشم والإمام إنما هو فى الجمع المعرف دون المضاف وطرد المصنف فيه لعدم الفارق.

(م): والمفرد المحلى مثله خلافًا للإمام مطلقًا، ولإمام الحرمين والغزالى إذا لم يكن واحده بالتاء، زاد الغزالى: أو تميز بالوحدة.

(ش): فى مثل: ﴿**وأحل الله البيع**﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿**والسارق والسارقة**﴾ [المائدة: ٣٨]، مذاهب: **أصحها:** إنه للعموم إذا لم يكن هناك معهود، ويرجع إليه بدليل صحة الاستثناء فى قوله تعالى: ﴿**إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا**﴾ العصر: ٢، ٣].

ونص عليه الشافعى فى الرسالة، فقال: إن الزانية والزانى من العام الذى خص، قال ابن التلمسانى وغيره: وشرط دلالتها على الاستغراق أن يحسن موضعها كل، نحو: ﴿**إن الإنسان لفى خسر**﴾، بخلاف نحو: ﴿**فعصى فرعون الرسول**﴾ [المزمل: ١٦]، فإن المراد به موسى، عليه السلام، فلا يحسن تقديرها بكل.

والثانى: قال الإمام فى المحصول: ليس بعام إلا بقرينة، وقال: إنه يراد به تعريف الماهية لا العموم، قال ابن الخباز النحوى: واحتج على ذلك بأمور لا يصبر على النظر حق الصبر، والذى يضعف مذهبه؛ إنها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق؛ لأن النكرة تدل على الماهية دلالة وضعية كفرس وحجر، فإذا قلت:

الفرس والحجر ولم تقصد العهد وأردت نفس الماهية؛ فقد عنيت ماعناه الواضع، وأضعت حق الألف واللام، فثبت أن المراد بها العموم كما قال المبرد.

والثالث: التفصيل بين ما يدخل واحده التاء وما لا يدخله، فما ليس فيه التاء إن تجرد عن عهد، فللجنس، نحو: ﴿**الزانية والزانى**﴾ [النور: ٢] وإن لاح قصد المتكلم للجنس، فالاستغراق، نحو: الدينار أشرف من الدرهم، وإن لم يعلم الحال فمجمل، وأما ما تدخله التاء كالتمر، فنقل فى تعميمه قولين، ولم يصرح باختيار شىء، لكن رأى أن التمر أدل على استغراق الجنس من التمور، فإن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة اللفظ. والتمور يتخيل فيها الواحد.

ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع، وفى صيغة الجمع خلاف، وبما ذكره يعلم: أن المصنف لم يعرف بنقل مذهب إمام الحرمين على وجهه.

والرابع: التفصيل بين أن يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالتاء كالتمرة والتمر، فإذا عرى عن التاء اقتضى الاستغراق كقوله ﷺ: «لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر»(١)، وإن لم تدخله تاء التوحيد، فإن لم يتشخص مدلوله ولم يتعدد كالذهب والماء؛ فهو لاستغراق الجنس، إذ لا يعبر عن أبعاضه بالذهب الواحد، وإن تشخص وتعدد كالدينار والرجل؛ احتمل العموم وتعريف الماهية، فلا يحمل على العموم إلا بدليل، قاله فى المستصفى.

تنبيهات:

الأول: سكت المصنف هنا عن الإضافة فى المفرد، وقال الهندى: لم ينصوا عليها، لكن قضية التسوية بين الإضافة ولام التعريف فى الأولى أن يكون كذلك هاهنا، قلت: قد صرح بالتسوية جماعة، لكن الإمام فى «المحصول» أنكر العموم فى المفرد المعرف، وأما المضاف فصرح فى أثناء الاستدلال على أن الأمر للوجوب بأنه يعم، وكأن الفرق على طريقته: أن الإضافة أدل على العموم من الألف واللام.

الثانى: أشار بقوله: مثله، إلى أن شرط تعميمه: أن لا يتحقق عهد، فإن كان هناك عهد انصرف إليه قطعًا وإن احتمل فعام على الصحيح، ويجىء هنا توقف إمام الحرمين

---

(١) الحديث روى بألفاظ مختلفة، عن عبادة بن الصامت، وأبى سعيد الخدرى.

انظر: صحيح البخارى (٢/٢١)، صحيح مسلم (٣/١٣٠٩)، وموطأ مالك (٢/٦٣٢)، والأم للشافعى (٣/٢٩)، وفى السنن لأبى داود (٢/٢٤٨)، والنسائى (٧/٢٤١)، وابن ماجه (١/٨)، والسنن الكبرى للبيهقى (٥/٢٧٦).

أيضًا، بل هو هنا أولى، وقد صرح به فقال: إن كان التعريف مبنيًا على تنكير سابق كقولك: أقبل الرجل ثم تقول: قرب الرجل فلا يعم، وإن لاح قصد الجنس عم، وإن لم يعرف لماذا أخرج الكلام، فالذى صار إليه المعظم إنه للجنس.

والذى أراه: إنه مجمل، وإنه حيث يعم لا يعم بصيغة اللفظ، وإنما ثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقترنة معه مشعرة بالجنس.

الثالث: تعبيره بالمفرد خلاف تعبير ابن الحاجب باسم الجنس والأول أعم، فإن المفرد المحلى ينقسم إلى اسم جنس، واسم ليس بجنس، فاسم الجنس ما لا واحد له من لفظه، كالناس والنساء والإبل والحيوان، ومن هذه الجهات يفارق المجموع، وأما الاسم المفرد فنحو: الدينار والدرهم، ويفارق اسم الجنس، فإن اسم الجنس لا ينكر عندنا تنكير مدلوله، بخلاف المفرد، فإذا أشرت إلى شىء من الذهب ثم زدت عليه أمثاله لم يتغير الاسم، ولو أشرت إلى جماعة من الآدميين وقلت: هؤلاء ناس، فلو زيد فيهم لم يتغير لفظ الإشارة، وكانت الإشارة إليهم مع الزيادة، بقولك: هؤلاء ولو أشرت إلى درهم أو دينار تغير اللفظ تقول هذان درهمان، ولا يصدق هذا درهم، كذا فرق ابن التلمسانى فى بعض مصنفاته، ولا أثر له بالنسبة إلى العموم، فإن عمومها استغراقى باعتبار الألف واللام.

(م): والنكرة فى سياق النفى للعموم وضعًا، وقيل لزومًا، وعليه الشيخ الإمام، نصًا إن بنيت على الفتح وظاهر إن لم تبن.

(ش): مراده بالنكرة ما هو أعم من المطلق والنكرة، لا النكرة المقابلة للمعرفة، وقوله: فى سياق النفى، كان الأحسن أن يقول: فى النفى ليعم ما كانت فى سياقه، وما انصب النفى عليها، وسيف الدين الآمدى فرق بين النكرة فى سياق النفى، وبين ما كان النفى داخلاً عليها، فقال: إن النكرة فى سياق النفى ليست للعموم، ذكره فى الأبكار، ومثل للنكرة فى سياق النفى فى كتابه الإحكام بقوله: ليس فى الدار رجل، وفيه نظر، وإطلاق النفى يشمل النفى بما ولن ولا، التى للنهى والدليل على أنها للعموم قوله تعالى: ﴿**ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله**﴾ [آل عمران: ٦٤]، ومنهم من احتج بقوله تعالى: ﴿**فما منكم من أحد عنه حاجزين**﴾ [الحاقة: ٤٧]، وقد تعدى استفادته من «من أحد» ومنهم من احتج بأنه لو لم يكن كذلك، لم يكن لا إله إلا الله توحيدًا والإجماع على خلافه، ثم أشار المصنف فيها إلى بحثين نفيسين:

أحدهما: اختلفوا فى أنها عمت وضعًا، أى أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من أفراد الكلية بالمطابقة، وليس المراد به أنه يدل بالمنطوق، بل ما يفيد معنى الوضع المقابل للزوم وهو ظاهر كلام أصحابنا واختاره القرافى، أو عمت لزومًا، ومعناه أن عمومها ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق، بل باعتبار أن يفى فرد منهم يقتضى نفى جميع الأفراد ضرورة، ونسب للحنفية، واختاره والد المصنف.

وحاصل الخلاف: أنها هل عمت لذاتها أو لنفى المشترك منها، فلم يحصل العموم عندهم إلا لأن حرف النفى اقتضى نفى الماهية الكلية، ونفى الأعم يلزم منه نفى الأخص، فحصلت السالبة الكلية بطريق اللزوم، لأن اللفظ موضوع فى اللغة للسالبة الكلية، والأول أظهر، لأن المتكلم إنما يقصد بنفيه نفى كل رجل لا نفى المشترك، ويؤيده دخول الاستثناء على هذه الصيغة اتفاقا، وهو على الثانى لم يخرج الاستثناء شيئًا من مدلول اللفظ، لأن مدلوله عندهم، إنما هو الماهية الكلية، فالاستثناء إنما توجه على لازم المدلول بالمطابقة وهى نفى الأفراد اللازمة لنفى المشترك فيكون منقطعًا، وعلى رأى الجمهور يكون الاستثناء من مسمى اللفظ، فيكون متصلاً، وينبنى على الخلاف: التخصيص بالنية، فإن قلنا بقول الحنفية، من أنه نفى للكلى؛ فلا يؤثر، حتى لو قال: لا أكلت ونوى معينا فلا يسمع وإن قلنا: إنه نفى للكل فيؤثر بتخصيص بعض الأفراد بالنية، واختار المصنف فى غير هذا الكتاب، التفصيل ١٩٧أ بين النكرة المبنية على الفتح فباللزوم، وبين غيرها فبالوضع.

البحث الثاني: إن قدماء الأصوليين أطلقوا تعميم النكرة المنفية من غير فرق، واعترض عليهم القرافى بالنكرة المقترنة مع لا؛ فإن سيبويه نص على أنه يصح أن يقال: لا رجل فى الدار بل رجلان، وقال ابن السيد إذا قلت: لا رجل فى الدار لا يعم؛ لأنه جواب لمن قال: هل فى الدار رجل واحد، فيقال له: لا رجل فى الدار، بل رجلان، بخلاف ما إذا بنيت مع لا، فإنه جواب لمن قال: هل من رجل فى الدار، فكان سؤاله عن مطلق مفهوم الرجل فكان جوابه بعموم السلب، وهذا الاعتراض مردود وكلام الأئمة على ظاهره، وهى عامة فى كل مواردها، لكنه يتفاوت، وبه يجمع بين كلام النحاة والأصوليني فإن بنيت على الفتح مثل لا إله إلا الله، فالعموم فيها نص، وإن لم تبن على الفتح، فإن كانت فى تقديره، نحو: ما جاءنى من رجل فكالأولى نحو: ﴿**وما من إله إلا الله**﴾ [آل عمران: ٦٢]، ولا خلاف فى ذلك، وإنما اختلفوا فى أن العموم استفيد من دخول «من»، أو كان موجودًا قبلها، إن كانت عاملة عمل ليس نحو: لا رجل فى الدار، فإنها مع الاسم تنصب الخبر، فهذا موضع الخلاف الذى ظنه القرافى، وليس كذلك، بل

الصواب القطع بأنها للعموم، لكنه فيها بطريق الظهور لا النصوصية، فيتطرق إليه التأويل، وادعاء خلاف الظاهر، ويساعد إطلاق الأصوليين على ذلك قول سيبويه الذى حكاه إمام الحرمين فى معانى الحروف عنه، وقال: ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته، فتقول: ما فيها رجل، بل رجلان. كما يعدل عن الظاهر، فتقول: جاء الرجال إلا زيدًا، فظهر الجمع بين كلام الفريقين، وإنه لا خلاف بينهما، ويحمل قول من قال إنها ليست للعموم فى هذه الحالة كما نقل عن الجرجانى والزمخشرى، أنه أراد ليست نصًا فيه، ويشهد لذلك أيضًا، ما نقله الشيخ أبو حيان فى «الارتشاف» عن سيبويه، إنها لتأكيد الاستغراق مع الإعراب فى قولك: ما جاءنى من رجل.

تنبيهات:

الأول: ظاهر قوله: وظاهرًا إن لم تبن، يتناول صورتين: العاملة عمل ليس وهو واضح، والداخلة عليها من، ولا خلاف إنها نص كما سبق.

الثانى: لا وجه لتخصيصه النفى، بل هى فى سياق الشرط والاستفهام ونحوهما، كذلك قال تعالى: ﴿**من عمل صالحًا فلنفسه**﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك**﴾ [التوبة: ٦]: وقالوا: هل رأيت أحدًا ونحوه.

(م): وقد يعم اللفظ عرفًا كالفحوى، ﴿وحرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣].

(ش): يستفاد العموم إما من جهة اللغة، أو العرف، أو العقل، ووجه الحصر: أنه إما أن يكون لفظًا أو غير لفظ، واللفظ لابد أن تكون دلالته على معناه، إما باصطلاح عام وهو اللغة، أو خاص وهو العرف، وما ليس بلفظ هو العقل، أى: فهم العموم بطريق العقل، فالذى يدل عليه بالعرف شيئان.

أحدهما: الفحوى، والمراد به مفهوم الموافقة[1]، إذا قلنا دلالته لفظية فإن الحكم فيه إنما ثبت من طريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى، ولكونه مساويًا، لأجل أن العلة اقتضت ذلك، وقد سبق فى المفهوم تقرير استفادته من العرف، وإنه رأى لم يرتضه المصنف.

الثانى: إضافة الحكم إلى الأعيان، كقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾، فإن أهل العرف نقلوا تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء فتفيد

---

(١) مفهوم الموافقة: هو دلالة الكلام على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكه معه فى علة الحكم المفهومة لمن يعرف اللغة، فإن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به سمى فحوى الخطاب، وإن كان المسكوت عنه مساويا للمنطوق سمى لحن الخطاب.

جميع الاستمتاعات من الوطء ومقدماته، وقيل: إن التعميم فيه من باب الاقتضاء، لأن تحريم الأعيان محال لقيام دليل العقل على أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين دون أعيانهم؛ فلابد من إضمار؛ ليستقيم الكلام؛ فيكون على الخلاف فى عموم المقتضى، وقد يترجح بقولهم: الإضمار خير من النقل، كما فى قوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

(م): وعقلاً كترتيب الحكم على الوصف وكمفهوم المخالفة(١).

(ش): المفيد للعموم بطريق العقل شيئان:

أحدهما: ترتيب الحكم على الوصف، فإنه يشعر بكونه علة له، وذلك يفيد العموم بالعقل، على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول، وكلما انتفت انتفى، فهذا دل العقل لا باللغة ولا بالعرف.

وثانيهما: مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله ﷺ: «فى سائمة الغنم الزكاة» فيدل على انتفاء الوجوب فى كل ما ليس بسائمة غنم، وهذا تابع فيه «المحصول» وأسقطه من «المنهاج»، فلم يذكر غير المقالة الأولى، وهو حسن، لأن دلالته مفهوم المخالفة، لم يقل أحد إنها عقلية، بل الذى اختاره فى «المعالم»: إنه لا يدل على النفى بحسب اللغة، وإنما يدل عليه بحسب العرف العام، فيكون من القسم الأول، قال ابن السمعانى: هل دل عليه من حيث اللغة أو الشرع؟ على وجهين، أصحهما: الأول.

(م): والخلاف فى أنه لا عموم له، لفظى.

(ش): قال الغزالى: المفهوم لا عموم له؛ لأن العام لفظ والمفهوم ليس لفظ. وأثبته الأكثرون لعموم موجبه كما سبق، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف، لأنه إن كان الخلاف فى أن مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت فيهما الحكم فى جميع ما سوى المنطوق من الصور أو لا، فالحق الإثبات، وهو مراد الأكثرين، والغزالى لا يخالفهم فيه؛ لأنه من القائلين بأن المفهوم حجة، وإن فرض فى أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا؛ فالحق النفى وهومراد الغزالى وهم لا يخالفوا فيه، ولا ثالث هاهنا يمكن فرضه محلاً للنزاع، والحاصل أنه نزاع يعود إلى تفسير العام، بأنه ما يستغرق فى محل النطق أو ما يستغرق فى الجملة، وزعم بعضهم أن الغزالى يقول: إن المفهوم إن كان عن لفظ ثبوتى، اقتضى

---

(١) مفهوم المخالفة حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق فى الحكم إثباتًا ونفيا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب؛ لأن دليله من جنس الخطاب أو لأن الخطاب يدل عليه.

المفهوم السلب، فيكون للعموم، وإن عكس ذلك يكون غير عام، والذى يشكل على الغزالى أنه جعل دلالة الالتزام لفظية، والمفهوم من جملة أقسامها، ومع ذلك فلا يتجه فيه القول، بأنه لا يعم العلة التى ذكرها.

(م): وفى أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم.

(ش): أى: فصل المفهوم وهو صحيح فى الفحوى، وأما المخالفة، فالمذكور هناك أنه هل دل باللغة أو بالشرع أو بالمعنى، ولم يذكر العقل، وفسرنا هناك المعنى بالعرف العام فيرجع للتقسيم السابق.

(م): ومعيار العموم الاستثناء.

(ش): أى: فإن الاستثناء، إخراج ما لولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه، فلزم أن تكون كل للأفراد واجبة الاندراج، ولا معنى للعموم إلا ذلك وإنما قلنا بوجوب الاندراج، لأنه جائز بالاتفاق، فلو لم يكن واجبًا أيضًا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر، لاشتركهما فى إمكان اندراج كل فرد من أفرادها تحته، فنقول: جاز حال الاندراج، وقد نص النحاة على منعه، وقضية هذا التوجيه أن الاستثناء إذا دخل على لفظ عام نقل دلالته على أفراده من الظهور إلى التنصيص وبه صرح بعضهم، قال: وإلا لم يكن لتخصيص المستثنى فائدة، وقد أورد على المصنف دخول الاستثناء فى مقادير الأعداد ولا عموم فيها، واجاب بأنا لم نقل: كل مستثنى منه عام، بل قلنا: كل عام يقبل الاستثناء فمن أين العكس، وفيه نظر.

واعلم أن هذا الأصل ليس متفقًا عليه، فقد ذهب ابن مالك إلى أنه لا يشترط فى صحة الاستثناء كونه من عام، بل يجوز من النكرة فى الإثبات بشرط الفائدة نحو جاءنى قوم صالحون إلا زيدًا، وخرج عليه الاستثناء من العدد نحو ﴿**فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا**﴾ [العنكبوت: ١٤] وقال ابن الدهان[1]: **الاستثناء**، إخراج بعض ما يوجبه اللفظ من عموم ظاهر، أو عموم حكم، أو معنى يدل عليه اللفظ بعموم اللفظ، نحو: قام

---

(١) هو: سعيد بن المبارك بن على بن عبد الله بن سعيد بن محمد بن نصر بن عاصم بن ظفر الأنصارى البغدادى المعروف بابن الدهان، نحوى أديب، ناثر ناظم، ولد ببغداد سنة ٤٩٤هـ. سمع الحديث وأخذ عنه الخطيب التبريزى وغيره، توفى بالموصل سنة ٥٦٩هـ. من مصنفاته: شرح الإيضاح لأبى على الفارسى ٤٣ مجلدًا تفسير القرآن الكريم، العقود فى الممدود والمقصور، وغيرهما.

انظر: شذرات الذهب (٢٣٣/٤)، إنباه الرواة (٤٧/٢)، كشف الظنون (٩٦،٧٢/١).

القوم إلا زيدًا، وعموم الحكم نحو: لا أكلمك إلا يوم الجمعة، لأن لا أكلمك، حكمه أن لا يكلمه أبدًا، فيوم الجمعة دخل فيه، فأخرج بالاستثناء.

(م): والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام.

(ش): أى: بل يحمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف فى أقل الجمع، وقال الجبائى: يقتضيه، كالمعرف وهو ضعيف، لأنه لو اقتضى الاستغراق لتعرف وهو محال قال الهندى: والذى أظنه أن الخلاف فى غير جمع القلة[1]، وإلا فالخلاف فيه بعيد جدًا، إذ هو مخالف لنصهم على أنه للعشرة فما دونها قلت: وقضية كلام القاضى وغيره فى النقل عن الجبائى أنه لا فرق، فإنهم قالوا: جعل الجمع المنكر بمنزلة المعرف.

(م): وإن أقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان.

(ش): أى: ولا يطلق على دون الثلاثة إلا مجازًا وهو مذهب الشافعى، رضى الله عنه، وأبى حنيفة، رضى الله عنه.

وقال مالك: اثنان، واختاره الأستاذ والغزالى محتجين بأن الجمع مشتق من اجتماع الشىء مع الشىء، واحتج الأولون بأن لفظ الواحد يسلم فى التثنيه ولا يسلم فى الجمع، فلم يجز أن يتفق العدد فيهما مع اختلاف صيغة الجمع الموضوع لهما، وهذا إنما يتمشى فى المكسر، أما الصحيح فلا، وأجابوا عما قاله الخصم من الاشتقاق بأنه مشتق من اجتماع الجماعة، كما أن التثنية مشتقة من اجتماع الاثنين، وفائدة قوله: مسمى، التنبيه على أن محل الخلاف باللفظ المسمى بالجمع فى اللغة كمسلمين، ونحوه لا فى المفهوم من لفظ الجمع لغة[2]، وهو ضم شىء إلى شىء، فإن ذلك فى الاثنين والثلاثة وما زاد بلا

---

(١) جمع القلة: أربعة أبنية من بناءات جمع التكسير، وهو: ما دل على أكثر من اثنين بتغيير صورة مفرده، تغييرًا مقدرًا كفُلْك، بضم فسكون، للمفرد والجمع. وأبنية جموع القلة الأربعة هى: الأول: أفْعُل، بفتح فسكون فضم، والثانى: أفْعَال، بفتح فسكون والثالث: أفْعِلَة، بفتح فسكون فكسر، والرابع: فعلة، بكسر فسكون، ولا يطرد فى شىء بخلاف ما سبقه.

انظر: تفصيل ذلك فى كتاب: شذا العرف فى فن الصرف ص٨٣ وما بعدها.

(٢) قال الشوكانى: اختلفوا فى أقل الجمع وليس النزاع فى لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجوينى والكيا الهراس، وسليم الرازى، فإن «ج م ع» موضوعها يقتضى ضم شىء إلى شىء، وذلك حاصل فى الاثنين والثلاثة ومازاد على ذلك بلا خلاف، قال سليم الرازى: بل قد يقع على الواحد، كما يقال جمعت الثوب بعضه إلى بعض، قال الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني: لفظ الجمع فى اللغة له معنيان: الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذى هو مصدر جمع يجمع جمعا، والجمع الذى هو لقب وهو اسم العدد، قال:=

خلاف، ثم الخلاف فى جمع القلة لا جمع الكثرة، فإن أقله أحد عشر بإجماع النحاة كذا قالوا، لكن قال الرافعى فى فروع الطلاق: لو قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد، فهى طالق، لم يحنث إلا إذا تزوج ثلاث نسوة أو اشترى ثلاثة أعبد، وكان ينبغى أن لا يحنث إلا بأحد عشر، وقال الإمام فى «البرهان»: ذكر بعض الأصوليين من فوائد الخلاف، أن لو أقر بدراهم هل يحمل على ثلاثة أو على اثنين وما أظن أن الفقهاء يسمحون بهذا، وهو عجيب، فإن الخلاف عندنا حكاه الهروى فى «الإشراف» وجهين بناء على هذا الأصل، وذكره الماوردى فى «الحاوى» أيضًا.

(م): وأنه يصدق على الواحد مجازًا.

(ش): ذهب إمام الحرمين إلى أنه يصح ذلك بطريق التجوز بشرط قيام قرينة تدل على أن المراد به واحد وطرد ذلك فى الاثنين من باب أولى[1]، ولهذا اقتصر المصنف على الواحد، ومثله بقول الزوج وهو يرى امرأته تتصدى لناظر لها: تتبرجين للرجال، ولم يرد إلا رجلاً واحدًا، لأن مقصوده استواء الجمع والواحد من جهة أن الأنفة والحمية إنما منشوؤها التبرج للجنس آحادًا أو جمعًا، والذى ينقسم منها فى الواحد ينقسم منها فى الجنس، ولعل لفظ الجمع أوفق للغرض، وقال: وإذا لم يكن فى الكلام مثل هذه القرينة لم ينقدح حمل صيغة الجمع على الواحد، ثم إن تحقق عدمها فلا وجه للرد إليه، وإن تردد فى اقترانها باللفظ توقف فيه، قال المازرى: يريد أنه لو لم يكن فى طبيعة الكلام ما يحسن به القرينة ما جاز إطلاقه، ولو اقترنت به القرينة، ونازعه ابن عطاء

=وبعض من لم يهتد إلى هذا الفرق خلط الباب فظن أن الجمع الذى هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذى هو بمعنى الفعل. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٣).

(١) قال الشوكانى: وقد ذكر ابن فارس فى فقه العربية صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد ومثله: قوله تعالى ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ المراد بالمرسلين نوح. قال القفال الشاشى فى كتابه فى الأصول بعد ذكر الأدلة، وقد يستوى حكم التثنية وما دونها بدليل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع فى قوله ﴿قال رب ارجعون﴾ ﴿وإنا له لحافظون﴾ وقد تقول العرب للواحد افعلا، افعلوا، وهو ظاهر فى أن ذلك مجاز وظاهر كلام الغزالى أنه مجاز بالاتفاق. وذكر المازدى أن القاضى أبا بكر حكى الإتفاق على أنه مجاز، ولم يأت من ذهب إلى أنه حقيقة بشىء يعتد به أصلا بل جاء باستعمالات وقعت فى الكتاب العزيزة، وفى كلام العرب خارجه على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع فى جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد أو الإثنين بل النزاع فى كون ذلك معناه حقيقة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٤).

الله[1] فى التمثيل، فإن المتكلم لم يطلق الرجال على واحد، بل على جمع لظنه أنها إنما تبرجت لهذا الواحد إلا وقد تبرجت لغيره فتبرجها للواحد سبب لإطلاق اللفظ، لأن المراد برجال واحد، ومثل القاضى عزيزى[2] فى «البرهان» مجىء الجمع والمراد بقول الواحد، بقوله تعالى: ﴿وإنى مرسلة إليهم بهدية﴾ [النمل: ٣٥]، فالهاء والميم للجمع، والمراد به سليمان وحده، وكذا قوله: ﴿بم يرجع المرسلون﴾ [النمل: ٣٥]، والرسول واحد بدليل قوله: ﴿ارجع إليهم﴾ [النمل: ٣٧]، وقوله: ﴿مبرءون مما يقولون﴾ [النور: ٢٦] والمراد به أم المؤمنين وحدها، وفيها ثلاث كلمات للعموم، وهى: أولئك ومبرءون ولهم مغفرة.

(م): وتعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر وثالثها يعم مطلقًا.

(ش): العام إذا تضمن معنى المدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ [التوبة: ٣٤]، ونحوه، والمرد به مدح قوم وذم آخرين وتعلق به ذكر النقد، فهو عام نظرًا للفظ، ولا تنافى بين قصد العموم والذم، وقال الشيخ أبو حامد الإسفرايينى: إنه المذهب، وقيل: ليس بعام نظرًا لما قصد به، ونسب للشافعى ، رضى الله عنه، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة فى وجوب زكاة الحلى، لأن اللفظ لم يقع مقصودًا له، وربما نقلوا عنه أن الكلام يفصل فى مقصوده، ويجمل فى غير مقصوده، وهذا الخلاف أطلقه المتأخرون.

والصواب أن محله إذا لم يعارضه عام آخر لم يقصد به المدح أو الذم، فالذى عارضه يرجح الذى لم يسبق لذلك عليه بلا خلاف، قاله الشيخ أبو حامد، وابن السمعانى وغيرهما من أصحابنا، وأطلق غيرهم الخلاف وطردوه فى الحالتين، وحينئذ فيجتمع ثلاثة أحوال كما أشار إليه المصنف، ومثال المعارض قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو العباس، وأبو الفضل، تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى، متصوف شاذلى، مشارك فى أنواع من العلوم، كالتفسير، والحديث والفقه، والأصول والنحو، من مصنفاته: الحكم العطائية فى التصوف، أصول مقدمات الوصول، وغيرها، توفى بالقاهرة سنة ٧٠٩هـ.

انظر: شذرات الذهب (٦/١٦: ٢٠)، كشف الظنون (١/٥٠٢،٦٧٥) الأعلام (١/٢٢،٢٢٢).

(٢) هو: عزيزى بن عبد الملك بن منصور الجيلى، القاضى الشافعى المعروف بشيذله، مشارك فى بعض العلوم، ولى القضاء ببغداد وتوفى بها سنة ٤٩٤هـ. من مصنفاته: البرهان فى مشكلات القرآن، حديث ومواعظ، وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٣/٤٠١)، وفيات الأعيان (٣/٢٥٩).

الأختين﴾ [النساء: ٢٣]، مع قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾[1]، فالأولى سيقت لبيان الحكم، فقدمت على ما سياقها المنة بإباحة الوطء بملك اليمين، وبهذا رد الأصحاب على داود احتجاجه بالثانية، على إباحة الأختين بملك اليمين، وقال الشيخ عز الدين: ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط تقدم ذكره، بل يختص اتفاقًا، كقوله تعالى: ﴿إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورًا﴾ [الإسراء: ٢٥] فالشرك المتقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين، وصلاحهم لا يكون سببًا للمغفرة لمن تقدم من الأمم قبلهم أو يأتى بعدهم، فإن قواعد الشرع تأتى ذلك، وأن صلاح كل أحد لا يتعداه لغفران غيره إلا أن يكون فيه سبب، وهاهنا لا سبب فلا يتعدى، فيتعين أن يكون المراد ﴿فإنه كان للأوابين غفورًا﴾، فإن شرط الإجزاء لا يتعين جزاؤه على غيره، وهذه قاعدة لغوية شرعية، أما إذا لم يكن شرطًا أمكن جريان الخلاف فيه.

تنبيه: هذه المسألة متكررة مع قوله أول الباب: وغير المقصودة، فإن القاضى عبد الوهاب لما حكى الخلاف فى تعميمها، مثل بآية الزكاة، ووافق عليه الشيخ تقى الدين فى شرح «الإلمام»، ولهذا حكى الأصفهانى فى شرح «المحصول» الخلاف الذى نقله القاضى عبد الوهاب فى غير المقصودة هنا، وبه يظهر العجب من المصنف فى «منع الموانع»، فإنه استغرب الخلاف فى غير المقصودة حتى نقله عن «المسودة» الأصولية لابن تيمية.

(م): وتعميم نحو: لا يستوون

(ش): قوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا لا يستوون﴾ [السجدة: ١٨]، يقتضى نفى الاستواء من كل وجه حتى يستدل بها على أن الفاسق لا يلى عقد النكاح، خلافًا للحنفية. وقد مثل الأصوليون هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون﴾ [الحشر: ٢٠] فإن أصحابنا تمسكوا بها، على أن المسلم لا يقتل بالكافر، لأن نفى الاستواء، يقتضى نفى الاستواء من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لا ستويا فى شرعية القصاص إذ التقاضى مبنى على المساواة، قال المصنف: وإنما عدلت عن التمثيل بها إلى الآية الأولى، لأنه قوله تعالى: ﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾، قرينة أنه إنما أراد نفى المساواة فى الفوز لا مطلقا، بخلافه فى الآية الأخرى، لكن يخدش فيه شيئان:

---

(١) فى الأصل بالمخطوط ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾ وهو خطأ.

أحدهما: أن هذا يمكن أن يقال بمثله في لا يستوون، لقوله تعالى بعدها، ﴿أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ الآيتين[1]، لكن هو في «لا يستوون» أبعد منه في «لا يستوى»، لأنه في اثنين، **الثاني**: احتمال أن يكون المراد بالفاسق الكافر، فلا يدل على نفي ولاية الفاسق للنكاح وهي المسألة الخلافية، نعم، هذا لا أثر له، لأنه إن لم يدل على نفي ولاية الفاسق، دل على نفي ولاية الكافر على ابنته، وينبغي التمثيل أيضًا بقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿**ليسوا سواء**﴾ [آل عمران: ١١٣]، وفي سورة الجاثية: ﴿**أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء**﴾ [الجاثية: ٢١] على قراءة النصب، وقوله تعالى في سورة الحديد، ﴿**لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل**﴾ [الحديد: ١٠]، وفي سورة الزمر: ﴿**هل يستويان**﴾ [الزمر: ٢٩]، فليتأمل موارد هذه الآيات، وقد اختار المصنف أمرًا خالف فيه المذهبين، واعتقد أن لفظ المساواة معناه المعادلة، والسواء العدل، وفلان لا يساوى فلانًا، معناه: لا يعادله ولا يكون وازنه، ومنه قوله: وليس سواء عالم وجهول. وقوله واعلم وعلما أن تسليمًا وتركا، وللامتشابهات ولا سواء، أى لا يتعادلان، ولا قريبًا من المعادلة.

وإذا كان معناه المعادلة والكفاءة، فقولنا: فلانًا لا يساوى فلانًا، معناه: لا يكافئه أو يساويه فمعناه تكافئه نفيًا وإثباتًا، وحينئذٍ يتوقف الاستدلال بالآية على عدم القصاص بين المسلم والكافر، وبالأخرى على عدم ولاية الفاسق على أنه ليس بكفء وإن الكفاءة معتبرة.

(م): ولا أكلت.

(ش): الفعل المتعدى إذا وقع في سياق النفي مثل: لا آكل، إذا اقتصر عليه، ولم يتعرض للمفعول فهو عام في معقولاته، فيعم المواكيل كلها، لأنها نكرة في سياق النفي، وقال أبو حنيفة: لا يعم، فلا يقبل التخصيص.

وتظهر فائدة الخلاف في أنه لو نوى به مأكولاً معينًا، قبل على الأول حتى لا يحنث بأكل غيره، بناء على عموم اللفظ له، فيقبل التخصيص ببعض مدلولاته، ولا يقبل على الثاني تخصيصه به لأن التخصيص فرع العموم، ولا عموم فيه ، فلو خصه بمأكول لم يقبل ومأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر التعليقات، أو مقدر، أى مذكور بالقوة، وهو بعض فيقبل تفسير ذلك؛ لأنه ضروري للفعل المتعدى دون غيره

---

(١) سورة السجدة آية ١٩، ٢٠، وهما: قوله تعالى ﴿أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون﴾.

والاستعمال وارد بكل منهما، إنما الكلام فى الظهور، واختار فى «المحصول» مذهب أبى حنيفة وقاس المفعول به على المفعول فيه، يعنى إنه إذا قال: لا أكلت وأراد بعض الأزمنة أو بعض المواضع دون بعض، حنث، ولم يكن هذا اللفظ قابلاً للتخصيص بالنية.

فوجب أن يكون المفعول به كذلك، وفرق الآمدى فى الإحكام، وصاحب التحصيل بينهما، بأن تعلق الفعل بالمفعول به أقوى من تعلقه بالمفعول فيه، ولهذا قبل ذلك التخصيص ولم يقبله هذا، وهذا الفرق مبنى على أن الحكم فى المفعول فيه كذلك، وقد خولف فيه الإمام، وقيل بقبول الفعل التخصيص فى الزمان والمكان بالنية أيضًا.

تنبيهان:

الأول: هذه هى المسألة السابقة فى أن حرف النفى إذا دخل على النكرة عم لذاته، أو هو سلب الكلى، وهو القدر المشترك فى الأكل، فإن قلنا بالثانى لم يقبل التخصيص، لأنه نفى الحقيقة وهو شىء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم، وإن قلنا بالأول عم فهذه المسألة فرع لتلك، فذكرهما المصنف جمعًا بين الأصل والفرع.

الثانى: علم من تمثيله، تصوير المسألة بأن يكون الفعل متعديًا غير مقيد بشىء وهو الذى ذكره الإمام، والغزالى، والآمدى وغيرهم، وعلى هذا لا يتناول الأفعال القاصرة، لكن القاضى عبد الوهاب فى كتاب «الإفادة» قال: الفعل فى سياق النفى، هى يقتضى العموم؟ كالنكرة فى سياق النفى، لأن نفى الفعل نفى لمصدره، فإذا قلنا: لا يقوم فكأنا قلنا: لا يقام، وعلى هذا التصوير تعم المسألة القاصرة.

(م): قيل وإن أكلت.

(ش): هذا الذى ضعفه هو الذى أورده ابن الحاجب فيسوى بين ما وقع فى سياق النفى أو فى سياق الشرط، نحو: إن أكلت فأنت طالق؛ لأن الشرط فى معنى النفى، لأن المشترط لم يجزم بوقوع الشرط حيث جعله شرطًا، ولهذا تجعله النحاة فى مقابلة الثبوت، فإن الشرط والاستفهام عندهم كل كلام غير موجب.

وهو مبنى على أن النكرة فى سياق الشرط تعم، كهى فى سياق النفى، وهو ما صرح به القاضى وإمام الحرمين، ومثله بقولك من يأتنى بمال أكرمه، قال: ولا يختص هذا بمال معين، قال المصنف فى « شرح المنهاج»: ومراده العموم البدلى لا الشمولى[1]، يعنى

---

(١) الفرق بين البدل والشمول، أن الأول يتناول: المفردة كل فرد، والمثناة كل اثنين، والمجموعة كل جماعة، والعشرة كل عشرة، على سبيل البدل فى الجمع، أما العموم الشمولى فهو تناول جميع ما تصلح له من الأفراد دفعة واحدة.

فإنه لا يتوقف الجزاء على الإتيان بجميع الأموال، بل يكفى واحد، كما لو قال: إن رأيت رجلاً فأنت طالق، يقع برؤية واحد، ولأجل هذا توقف المصنف هاهنا فى إلحاق الشرط بالنفى، وأن العموم فى النفى بالشمول، وفى الشرط بالبدل، وفهم الأبيارى من كلام إمام الحرمين فى الشرط أنه أراد عموم الشمول، فقال: لو كان للعموم لما استحق الإلزام بمال واحد، بل كان مفتقرًا للإتيان بجميع الأموال، كما لو قال: من يأتنى بكل مال، وأما عموم الشرط فتوجه فى حق كل آت بمال، لا بما تعلق به الشرط من المال.

(م): لا المقتضى.

(ش): شرع فى صور عدها بعضهم من العموم والصحيح فيها خلاف ذلك، فمنها: المقتضى، سمى بذلك، لأنه أمر اقتضاه النهى وهو بكسر الضاد الطالب للإضمار، وبفتحها ذلك المضمر بعينه الذى اقتضاه الكلام تصحيحًا له، وهو المراد هنا، فإذا كان الكلام لا يستقيم إلا بتقديرات متعددة، ليستقيم الكلام بكل واحد منها، فلا عموم له فى مقتضاه فلا يقدر الجميع، بل يقدر واحد بدليل، فإن لم يقم دليل معين لأحدهما كان مجملاً، مثل «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»[1] هذا ما اختاره الشيخ أبو إسحاق، والغزالى، وابن السمعانى، والرازى، والآمدى، وابن الحاجب، وغيرهم، لأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ؛ ولأن الضرورة تندفع بإثبات فرد، ولا دلالة على إثبات ما وراءه فبقى على عدمه والأصلى بمنزلة المسكوت عنه ومقابله، حكاه القاضى عبد الوهاب عن أكثر الشافعية والمالكية، وصححه النووى فى «الروضة» فى كتاب الطلاق، نعم إذا تعين بدليل، فهو كالملفوظ، وإن كان موضعه العموم، فعام، وإلا فلا.

تنبيه: جعل بعض الحنفية المسألة السابقة من فروع هذه أعنى: لا آكل، أو إن أكلت، ومنعه بعضهم، فإن قبوله للتخصيص بوجود المحلوف عليه فى كل صورة لا لعموم المقتضى.

(م). والعطف على العام.

(ش): أى: لا يقتضى عموم المعطوف عليه خلافًا للحنفية حيث قالوا: إن قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» لو كان عامًا للذمى لكان المقدر فى قوله «ولا ذو عهد فى عهده»، عامًا ضرورة اشتراك المعطوفين وليس كذلك، إذ الكافر الذى لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربى، وأجاب أصحابنا، بأن اشتراك المتعاطفين فى أصل الحكم لا فى صفته، مع أن تعليل الإضمار هو الأصل، واعلم أن ترجمة المصنف، تقتضى أمورًا:

---

(١) سبق تخريجه.

أحدها: أن الحنفية يسلمون أن «بكافر» في قوله: «لا يقتل مسلم بكافر»[1] عام، وأنهم يقدرون في الثاني كذلك، وهو فاسد، فإن الحنفية يمنعون عموم الأول، ضرورة وجوب تقديره ثانيًا، وذلك لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته.

والثاني: إنها تقتضي مطلق العطف، سواء عطف العام على العام، أو الخاص على العام، وهو كذلك، لكن تعميم المعطوف إذا كان عامًا ليس من قبيل عطفه، بل هو من جوهر لفظه.

الثالث: إنها عبارة تتجاوز المقصود لانطباقها على صورة لا خلاف فيها، كما لو قيل: ولا ذو عهد في عهد يجزى، وهذا لا يقول أحد فيه باقتضاء العطف على العام العموم، وإن المقصود إنما هو بيان أن إحدى الجملتين إذا عطفت على الأخرى وكانت الثانية، تقتضي إضمارًا، ليستقيم، كقوله: «ولا ذو عهد في عهده»، على قول الحنفية، فإنه لا يستقيم عندهم بدون إضمار، فهل يضمر ما تقدم ذكره أو ما يستقل به الكلام، قالت الحنفية بالأول، فمن ثم عزى إليهم أن العطف على العام يقتضي عموم المعطوف، وقال أصحابنا بالثاني. ولما رأى ابن الحاجب ترجمة المتأخرين مختلة عدل عنها وقال مثل قوله ﷺ إلخ، ويمكن أن يقال: إن هذا جار مجرى اللقب فلا يضر تجاوز لفظه عن المقصود فيه.

(م): والفعل المثبت، ونحو: كان يجمع في السفر.

(ش): فيه مسألتان: **إحداهما**: الفعل المثبت لا عموم له بالنسبة إلى الأحوال التي يمكن أن يقع عليها العموم لاحتمال أن يقع عليها، أو على وجه واحد مع الاحتمال، والشك لا يثبت العموم خلافًا لقوله، ومثاله قول الراوي: صلى داخل الكعبة، فلا يعم الفرض والنفل، ولا يتعين إلا بدليل، وهذا مبني على أصلي نحوي، وهو أن الأفعال نكرات، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، وقد حكى الزجاجي[2] إجماع النحاة على

---

(١) حديث: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» رواه الإمام أحمد في مسنده (١٢٢،١١٩/١)، (١٩٢،١٨٠/٢) وأبو داود في السنن (١٨٢/١٨١/٣)، والنسائي في السنن (٢١/٨)، وابن ماجه في السنن (٨٨٨،٨٨٧/٢)، ورواه الترمذي، انظر: تحفة الأحوذي (٦٦٩/٤).

(٢) هو: عبد الرحمن بن إسحاق أبو القاسم الزجاجي، من الأفاضل، إمام في اللغة، والنحو، والأدب، من شيوخه: الزجاج ونسبته إليه، ونفطويه، وابن السراج. من تلاميذه: محمد بن أحمد ابن سلامة، وأبو محمد بن أبي نصر، توفي الزجاجي سنة ٣٣٧هـ من مصنفاته: الإيضاح، والجمل والأمالي.

أن الأفعال نكرات، واحتج بأنها لا تخلو من الفاعلين، والفعل والفاعل جملة، والجمل نكرات كلها ومن ثم امتنع الإضافة إلى الأفعال، لانتفاء فائدة الإضافة إليها، واحترز المصنف بقوله: المثبت، عن المنفى فإنه يعم، وقد سبق أن الشرط فى معناه على خلاف فيه، نعم المثبت إن كان فى سياق الامتنان عم.

الثانية: نحو قوله:

كان يجمع بين الصلاتين فى السفر، لا يعم جمع التقديم، والفرق بين هذا وبين الذى قبله، أن لفظة «كان» تدل عند قوم على تكرار الفعل بخلاف مطلق الفعل المثبت، فلا يلزم من إنكار تعميم الأول تعميم الثانى، فلهذا جمع المصنف بينهما، نعم، إن قلنا: إن كان لا يقتضى تكرار الفعل، فهو من القسم الذى قبله، وفيه ثلاثة مذاهب: صحح ابن الحاجب أنها تقتضيه، قال: وهذا استفدناه من قولهم: كان حاتم يقرى الضيف، وصحح فى «المحصول» أنها لا تقتضيه لا عرفًا ولا لغة، وقال الهندى: إنه الحق، وقال عبد الجبار بقتضيه فى العرف لا اللغة، فإنه لا يقال فى العرف: فلان كان يتهجد، إذا تهجد مرة واحدة، واعلم أن المصنف قد ذكر مسألة: قضى بالشفعة للجار فى آخر التخصيص فلا تظنه أهلها.

(م): ولا المعلق بعلة، لفظًا، لكن قياسًا خلافًا لزاعمى ذلك.

(ش): إذا علق الشارع حكمًا على علة كما لو قال: حرمت الخمر لكونه مكسرًا، هل يعم، حتى يؤخذ الحكم فى جميع صور وجود العلة، فيهم كل مسكر، على قول فإذا قلنا: يعم، فعمومه بالشرع قياسًا أو باللغة يجتمع ثلاثة أقوال؛ أصحهما أن عمومه بالشرع قياسًا بناء على الاشتراك فى العلة، فإن ذكر الوصف عقب الحكم تفيد عليته والاشتراك فى العلية، يوجب الاشتراك فى الحكم فيكون الحكم عامًا لعموم علته؛ لا لأن اللفظ يفيد تعميمه، وقال القاضى أبو بكر: لا يعم، وقيل: يعم بالصيغة، ومن أمثلته قوله ﷺ فى قتلى أحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دمًا»[(١)]، فإنه يعم كل شهيد، وقوله: خلافًا لزاعمى ذلك، راجع إلى المسائل الخمس من قوله: لا المقتضى إلى هذه المسألة.

(م): وإن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم.

=انظر: البداية والنهاية (١١/٢٢٥)، طبقات النحويين واللغويين (ص١٢٩).

(١) هذا الحديث روى بألفاظ مختلفة عن: جابر بن عبد الله، وأنس، رضى الله عنهما، مرفوعًا.
انظر: صحيح البخارى (٢/١٩)، وسنن النسائى (٤/٦٤) وتحفة الأحوذى (٤/١٢٦)، ومسند الإمام أحمد (٥/٤٣١)، ومستدرك الحاكم (١/٣٦٦).

(ش): هذه العبارة للشافعي ، رضى الله عنه، وعليه اعتمد فى صحة أنكحة الكفار فى الإسلام على أكثر من أربع، فإن غيلان أسلم على عشرة، فأمره النبى ﷺ، بإمساك أربع[١] ولم يسأله عن كيفية ورود العقد عليهن فى الجمع والترتيب، فكان إطلاق القول دالاً على أنه لا فرق، واستحسنه محمد بن الحسن، على خلاف ما يقوله أبو حنيفة، من أن العقد إذا ترتب، تعينت الأربع الأوائل، ومقابل الأصح المقدر فى كلام المصنف، أنه مجمل فيبقى على الوقف، وصار إمام الحرمين إلى أنه يعم، إذا لم يعلم النبى ﷺ بتفاصيل الواقعة، فإن علم فلا يعم، وكان تقييدًا للأول، ولهذا قال فى «المحصول» بعد حكاية قول الشافعي ، رضى الله عنه، وفيه نظر، لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال، واعلم أنه قد جاء عن الشافعي ، رضى الله عنه، ما يعارض هذه العبارة وهى قوله: حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال، ولهذا أثبت بعضهم للشافعي ، رضى الله عنه، فى المسألة قولين، وليس بشىء، وجمع القرافى بين العبارتين بما لا يتحصل والصواب حمل الثانية على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة فلا يعم، لأنه فعل، والأولى على ما إذا أطلق اللفظ جوابًا عن سؤاله، فإنه يعم أحوال السائل، لأنه قول، والعموم من عوارض الأقوال دون الأفعال.

(م): وأن نحو: يا أيها النبى لا يتناول الأمة إلا بدليل.

(ش): الخطاب المختص بالنبى ﷺ نحو: ﴿**يا أيها النبى**﴾، ﴿**يا أيها الرسول**﴾، لا تدخل تحته الأمة، ولا يدخل الرسول تحت الخطاب المختص بالأمة بالإجماع، إلا إذا دل الدليل على دخولهم تحته من قياس أو غيره، وحينئذ فيشملهم الحكم لا باللفظ، وقيل: يدخل فى اللفظ فهو عام إلا بدليل يخرجه، ونقل عن أبى حنيفة، وأحمد، واختاره إمام الحرمين.

(م). ونحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل وثالثها التفصيل[٢].

---

(١) الحديث لابن عمر رضى عنهما قال: أسلم غيلان الثقفى وتحته عشر نسوة فى الجاهلية، فأسلمن معه وأمره النبى ﷺ أن يختار منهن أربعًا.
انظر: نيل الأوطار (١٥٩/٦، ١٦٠).

(٢) قال الشوكانى: واستنكر هذا التفصيل إمام الحرمين الجوينى؛ لأن القول فيهما جميعا مسند إلى الله سبحانه والرسول مبلغ خطابه إلينا فلا معنى للتفرقة. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٩).

(ش): الخطاب المتناول للرسول والأمة: كقوله: ﴿يا أيها الناس﴾، ﴿يا عبادى﴾ يشملهما عند الأكثرين لصدق اللفظ عليه، والثانى: لا يدخل تحته النبى ﷺ لأجل الخصائص الثابتة له، والثالث: التفصيل بين أن يقترن بقل، فلا يشمله لأن الأمر بالتبليغ قرينة عدم وطوله وإلا تناوله، ونقل عن الصيرفى، وزيفه إمام الحرمين وغيره.

(م): وأنه يعم العبد والكافر.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: أن الخطاب يا أيها الناس ونحوه، يعم الأحرار والعبيد اتباعًا لموجب الصيغة، ولا يخرج العبد إلا بدليل، ولا يلتحق بالبهائم من جهة ماليته، وكونه مملوكا، لتوجه التكاليف عليه بالإجماع فى الصلوات وغيرها، ونقله ابن برهان عن معظم الأصحاب، وقيل: لا يدخلون إلا بدليل.

الثانية: أن يعم الكافر فلا يخرج إلا بدليل، لأنه من الناس وبنى آدم حقيقة، والأصل عدم المخصص وقيل: لا يدخل، ولعله بناء على أنهم غير مكلفين، وقد سبقت. قال الهندى: والقائلون بعدم دخول العبد والكافر، إن زعموا أنه لا يتناولهما من حيث اللغة فهو مكابرة، وإن زعموا التناول، لكن الرق والكفر فى الشرع يخصصهم، فهو باطل للإجماع على أنهم مكلفان فى الجملة[1].

(م): ويتناول الموجودين دون من بعدهم.

(ش): الخطاب الوارد شفاهًا فى عصر النبى ﷺ كقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، و﴿يا أيها الناس﴾، يختص بالموجودين حالة الخطاب، ولا يتناول من بعدهم أى لغة إلا بدليل منفصل من قياس أو غيره، وقالت الحنابلة: بل هو عام بنفسه، والخلاف لفظى للاتفاق على عمومه، لكن هل هو بالصيغة أو بالشرع[2]، قياسًا أو غيره.

---

(١) قال الشوكانى بعد ما ذكر عبارة الصفى الهندى: وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين، فحكى ابن السمعانى عن بعض الحنفية أنه لا يشمل غيرهم من الكفار، ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم لعموم التكليف بهذه الأمور وأن المؤمنين والمسلمين خصصوا من باب خطاب التشريف لا خطاب التخصيص بدليل قوله ﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾ وقد ثبت تحريم الربا فى حق أهل الذمة. قال الزركشى: وفيه نظر، لأن الكلام فى التناول بالصيغة لا بأمر خارج. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٨).

(٢) وذهب الأكثرون إلى أنه لا يشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الإسلام أن كل حكم تعلق بأهل زمانه ﷺ فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة كما فى قوله سبحانه: ﴿لأنذركم ومن بلغ﴾ وقوله ﷺ:: «بعثت إلى الناس كافة» وقوله تعالى: ﴿هو الذى بعث فى الأميين=

(م): وإن من الشرطية تتناول الإناث.

(ش): ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى﴾ [النساء: ١٢٤]، فدل التعبير بالذكر والأنثى عليه، وقوله تعالى: ﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٣١]، وقوله ﷺ: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه» فقالت أم سلمة: «فكيف يصنع النساء بذيولهن؟» صححه الترمذى[1].

فهمت أم سلمة دخول النساء فى صيغة «من» وأقرها النبى[2]. ولأنه لو قال: من دخل دارى فهو حر، فدخلها النساء عتقن بالإجماع كما قاله فى «المحصول»، وقيل: يختص بالمذكور لقولهم فى الاستفهام منه ومنتان، حكاه ابن الحاجب وغيره، وأغرب ابن الدهان النحوى، فعزاه للشافعى ، رضى الله عنه، وإنما عزى لبعض الحنفية، وإنهم

=رسولا منهم﴾ إلى قوله ﴿وآخرين منهم لما يلحقوا بهم﴾ قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان: الخلاف فى أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة، ولا ينبغى أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغة ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطبين، وإما أن يقال أن المحكم يقصر على المخاطبين إلا أن يدل دليل على العموم فى تلك المسألة بعينها، وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص. إنتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٨، ١٢٩).

(١) الحديث رواه البخارى فى صحيحه (١٧/٤)، ومسلم فى الصحيح (٦٠/١٤) بشرح النووى، وأبو داود (٥٦/٤، ٥٧)، النسائى فى السنن (١٨٤/٨)، والإمام أحمد فى المسند (٢٤/٢، ٢٩٣/٦)، والترمذى، انظر: تحفة الأحوذى (٤٠٦/٥)، إلا أن مسلما وابن ماجه والترمذى لم يذكروا قصة أبى بكر، وهى: «فقال أبو بكر: إنَّ أحد شقى إزارى يسترخى إلا أن أتعاهد ذلك منه، فقال: إنك لست ممن يفعل ذلك خيلاء».
قال الشوكانى: وظاهر الحديث أن الإسبال محرم على الرجال والنساء لما فى صيغة «من» فى قوله: «من جر» من العموم، وقد فهمت أم سلمة ذلك لما سمعت الحديث فقالت: «فكيف تصنع النساء بذيولهن، قال: يرخينه شبرا فقالت إذاً ينكشف أقدامهن: قال فيرخينه ذراعا لا يزدن عليه».
أخرجه النسائى، والترمذى، ولكنه قد أجمع المسلمون على جواز الإسبال للنساء كما صرح بذلك ابن رسلان فى شرح السنة. انتهى. انظر تفصيل ذلك فى نيل الأوطار (١١٣/٢، ١١٤، ١١٥).

(٢) قوله: «وأقرها النبى» فيه نظر راجع ما سبق بالتعليق.

تمسكوا بذلك فى مسألة المرتدة، فجعلوا قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[(١)]، لا يتناول المؤنث. وهنا أمور:

أحدها: تقييد المصنف الخلاف بالشرطية، ذكره إمام الحرمين، وهى تخرج الموصولة والاستفهامية، وقال الصفى الهندى: الظاهر أنه لا فرق، والخلاف جار فى الجميع، واعتذر بعضهم عن الإمام بأنه إنما خص بالشرطية، لأنه لم يذكر الاستفهامية والموصولة فى صيغ العموم.

الثانى: أن ابن الدهان النحوى، حكى الخلاف فى أنها موضوعة للمذكر والمؤنث، أو أنها للمذكر أصل، يعنى: ولا يمتنع استعمالها فى المؤنث.

الثالث: أن هذا لا يختص بـ «من»[(٢)]، بل «ما» ونحوها مما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث وإن كان العائد فيه مذكرًا كذلك.

(م): وأن جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النساء ظاهرًا.

(ش): اللفظ إن اختص بالمذكر كالرجال أو بالمؤنث كالنساء لا يدخل أحدهما تحت الخطاب باللفظ المختص بالآخر. فإن تناولهما جميعًا وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل، كلفظ الناس، دخل فيه كل واحد منهما اتفاقًا، وإن استعمل اللفظ فيهما لكن بعلامة التأنيث فى المؤنث وبحذفها فى المذكر وجوبًا، وهو كلفظ: مسلمين ومسلمات، فاختلفوا فيه، فذهب الجمهور إلى أن المؤنث لا يدخل فى المجرد من العلامة نحو المسلمين ظاهرًا إلا بدليل منفصل، كما لا يدخل الرجال فى لفظ المؤنث إلا بدليل، وقال الشيخ أبو حامد وغيره: إنه مذهب الشافعى، وقالت الحنابلة بتناولهما ظاهرًا، ولا يخرج عنه المؤنث إلا بدليل، ورأى إمام الحرمين، الدخول بالتغليب، لا بأصل الوضع، فإن اللفظ لم يوضع له واقتضى كلامه تخصيص الخلاف فى الحكايات الواردة فى الشرع، لقرينة غلبة المشاركة فى الأحكام الشرعية، قال الصفى الهندى: واتفق الكل على أن المذكر لا يدخل تحته، وإن ورد مقترنًا بعلامة التأنيث، وهذا يعلم من تخصيص المصنف

---

(١) حديث: «من بدل دينه فاقتلوه» روى عن ابن عباس رضى الله عنه مرفوعا.
انظر: صحيح البخارى (١١٣/٢، ١٣٢/٤)، ومسند الإمام أحمد (٢٨٢/١، ٢٣١/٥)، وسنن أبى داود (٢٢٢/٣)، تحفة الأحوذى (٢٤/٥)، سنن النسائى (٩٦/٧)، سنن ابن ماجه (٤٨/٢)، سنن الترمذى (٤٨/٤)، المستدرك (٣٦٦/٤).

(٢) قال الشوكانى: ولا يخفاك أن دعوى اختصاص «من» بالذكور لا ينبغى أن تنسب إلى من له أدنى فهم، بل لا ينبغى أن تنسب إلى من يعرف لغة العرب. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٧).

الخلاف بالمذكور، ووقع فى بعض النسخ: وكذا المكسر وضميرها، وهو استدراك على تصويرهم المسألة بالجمع السالم، فإن المكسر كذلك، ولم أر لهم تصريحًا بذلك، بل رأيت في بعض المسودات أن جمع التكسير، لا خلاف فى عدم الدخول فيه، ويشهد له ما لو وقف على بنى زيد، فإنه لا يدخل فيه البنات، نعم إن دلت قرينة على الدخول دخلن على الأصح، كما لو وقف على بنى تميم أو هاشم، فإن القصد الجهة[(١)].

(م): وأن خطاب الواحد لا يتعداه وقيل: يعم عادة.

(ش): الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة، هل هو خطاب للباقين، الجمهور على المنع وأنه لا يتعداه إلا بديل منفصل وقيل: يعم بنفسه عادة[(٢)]، وأشار المصنف بهذا القيد إلى أن القائلين بالتعميم لم يريدوا لغة، وإلا كان مكابرة فإن صيغة الواحد غير صيغة الجمع، بل أرادوا أن العادة تقتضيه، وقال إمام الحرمين: الخلاف لفظى، وقال غيره: بل معنوى، وهو أنّا نقول: الأصل ما هو؟ ها هو مورد الشرع أو مقتضى العرف؟.

(م): وأن خطاب القرآن والحديث بـ ﴿يا أهل الكتاب﴾ لا يشمل الأمة.

(ش): الخطاب الخاص بأهل الذمة نحو: **﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم﴾** [النساء: ١٧١]، **﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا﴾**[(٣)] ونحوه لا يشمل الأمة إلا بدليل منفصل، لأن اللفظ قاصر عليهم كذا قاله المصنف ولكن جزم الشيخ مجد الدين في مسودته، بأنه يشملهم إن شركوهم فى المعنى، وإلا لم يشملهم بمثابة خطابه لأهل أحد وعتابه لهم، بقوله: **﴿إذ همت طائفتان منكم﴾** [آل عمران: ١٢٢]، الآيات، وخطابه لأهل بدر قوله: **﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيبًا﴾** [الأنفال: ٦٩]، وهو نظير

---

(١) قال الشوكانى: والحق ما ذهب إليه الجمهور من عدم التناول إلا على طريقة التغليب عند قيام المقتضى لذلك لاختصاص الصيغة لغة، ووقوع التصريح بما يختص بالنساء مع ما يختص بالرجال فى نحو ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾، وقد ثبت فى سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت: يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله سبحانه ذكر إلا الرجال! فنزلت. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٢٧).

(٢) وهو قول بعض الحنابلة وبعض الشافعية، واستدلوا بما روى من قوله ﷺ: «إنما قولى لامرأة واحدة كقولى لمائة امرأة»، وقوله: «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة» ونحو ذلك. قال الشوكانى: ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فإنه لا خلاف أنه إذا دلّ دليل من خارج على أن حكم غير ذلك المخاطب كحكمه كان له حكمه بذلك الدليل، وإنما النزاع فى نفس تلك الصيغة الخاصة هل تعم بمجردها أم لا. انتهى. انظر: إرشاد الفحول ص١٣٠.

(٣) سورة النساء: ٤٧ وفى الأصل بالمخطوط ﴿يا أهل الكتاب آمنوا بما نزلنا﴾ وهو خطأ وما أثبتناه هو الصواب.

خطابه لواحد من المكلفين، فإنه يثبت الحكم فى حق مثله، قال: ثم الشمول هاهنا، هل بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلى فيه الخلاف، وعلى هذا يبنى استدلال الأئمة على حكمنا بمثل قوله: ﴿أتأمرون الناس بالبر﴾ [البقرة: ٤٤] الآية، فإن هذه الضمائر مرجعها لبنى إسرائيل، قال: وهذا كله فى الخطاب على لسان سيدنا محمد ﷺ، أما خطابه لهم على لسان موسى أو غيره من الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم، فهى مسألة شرع من قبلنا والحكم هاهنا لا يثبت بطريق العموم الخطابى قطعًا، بل بالاعتبار العقلى عند الجمهور.

تنبيه: سكت المصنف عن عكسها، وهو أن الخطاب المختص بالمؤمنين، هل يختص بهم؟ وحكى ابن السمعانى فى الاصطلاح عن بعض الحنفية الاختصاص، ثم اختار أنه ثابت فى حق الكل، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٠٤]، خطاب تشريف، لا خطاب تخصيص، بدليل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وقد ثبت تحريم الربا فى حق أهل الذمة بالإجماع.

قلت: وفيه نظر، لأن الكلام فى التناول بالصيغة، لا بأمر خارج، وهذه المسألة ترجع إلى أن الكفار هل هم مخاطبون بالفروع.

(م): وأن المخاطِب داخل في خطابه إن كان خبراً لا أمراً.

(ش): المخاطب بكسر الطاء، هل يدخل فى خطابه، فيه مذاهب **أحدها:** يدخل مطلقًا، سواء كان خبيرًا أو امرًا أو نهيًا لعموم الصيغة، كقوله تعالى: ﴿والله بكل شىء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: «من قال لا إله إلا الله خالصًا من قلبه دخل الجنة»[1]، وقول القائل: من أحسن فأكرمه، أو فلا تهنه، كذا قاله في «المحصول» وعزاه للأكثرين.

والثاني: لا يدخل، نظرًا للقرينة.

والثالث: التفصيل بين الخبر فيدخل تحته، أو الأمر فلا، وهو اختيار أبى الخطاب من الحنابلة، قال: والفرق بينهما، أن الأمر، استدعاء الفعل على جهة الاستعداد، فلو دخل المتكلم تحت ما يأمر به غيره، لكان مستدعيًا من نفسه مستعليًا وهو محال، وأكثر من نقل

---

(١) الحديث رواه الترمذى فى سننه (٢٤/٥) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، حرم الله عليه النار» قال الترمذى هذا حديث حسن صحيح.

ورواه الإمام أحمد فى مسنده عن أبى موسى مرفوعًا: «أبشروا وبشروا الناس، من قال لا إله إلا الله صادقًا بها دخل الجنة».

انظر: مسند الإمام أحمد (٤١١/٤).

الخلاف فى المسألة صورها بالأمر، للتنبيه على أنه فى الخبر بخلافه، فلهذا فصل المصنف بين الخبر فيدخل وبين الأمر فلا يدخل، لأنه كونه أمرًا قرينة مخصصة، وقد ذمر فى «المحصول» احتمالاً له، والحق إنه إن كان وضع المسألة فى أن ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعًا فليس كذلك، سواء كان أمرًا أم خبرًا. وإن كان المراد حكمًا فمسلم إذا دل عليه دليل او كان الوضع شاملاً له كألفاظ العموم، وعند هذا نقول: إن كان بلفظ المخاطبة للمخاطبين، كقوله: «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم»[(١)]، «ولا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول»[(٢)]، فلا يدخل عليه السلام فى الخطاب، لأن الصيغة مختصة بالمخاطب، ومن حكى فيه خلافًا فقد شذ، وهو قريب من قول بعض الحنابلة: إن الخطاب مع الموجودين يتناول من بعدهم بغير دليل منفصل، بل لمجرد الخطاب الأول، وأما إذا كان بغير لفظ الخطاب كقوله: «من نام فليتوضأ»[(٣)]، «من أحيا أرضًا ميتة فهى له»[(٤)]، والصحيح الدخول، وقد سبق من المصنف فى باب الأوامر ما يخالف ما اختاره هنا وذكرنا ما فيه.

(م): وإن نحو: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [التوبة: ١٠٣] **تقتضى الأخذ من كل نوع وتوقف الآمدى.**

(ش): ما صححه المصنف نص عليه الشافعى ، رضى الله عنه، فى «الرسالة»، والبويطى، ونقله ابن برهان وغيره عن الأكثرين، وكذلك ابن الحاجب ثم اختار خلافه، وأنه يكفى أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال ونقل عن الكرخى، وحجة الجمهور، إضافتها إلى جمع أموال الجميع، والجمع المضاف للعموم، وقول الكرخى قوى؛ لأن «من» للتبعيض المطلق، والواحد من الجميع يصدق عليها ذلك وتوقف الآمدى، فإنه قال فى

---

(١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الإيمان والنذور باب لا تحلفوا بآبائكم من حديث عمر بن الخطاب. وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه كتاب الإمسام (٣،١).

(٢) الحديث: أخرجه البخارى فى صحيحه (١٥١/٤)، ومسلم فى صحيحه (١٢٦٧/٣)، وأخرجه فى السنن أبو داود (٢٢٢/٣)، والنسائى (٤/٧)، وابن ماجه (٦٧٧/١)، ورواه الإمام أحمد فى المسند (٧/٢) عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا.

(٣) الحديث: رواه عن على بن أبى طالب، رضى الله عنه، الإمام أحمد فى المسند (١١١/١)، وابن ماجه فى سننه (٩٠/١).

(٤) حديث: «من أحيا أرضا ميتة فهى له وليس لعرق ظالم حق» رواه البخارى فى صحيحه (١٣٩/٣)، وأبو داود فى سننه كتاب الخراج باب (٣٧)، والترمذى فى السنن (١٣٧٨،١٣٧٩)، والإمام أحمد فى مسنده (٣٣٨/٣،٣٨١)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٩٩/٦،١٤٣،١٤٨).

آخر المسألة: وبالجملة فهى محتملة، ومأخذ الكرخى دقيق، وقال ابن حبان فى «صحيحه» فى حديث: «ليس فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمس أواق صدقة»[(١)]، وهذا بين أن المراد من قوله: ﴿خذ من أمولهم﴾، مراد به بعض المال، إذ اسم المال يقع على ما دون الخمس من ذلك، وقد نفى النبى ﷺ إيجاب الصدقة عن ما دون الذى أخذ.

* * *

باب التخصيص

التخصيص: قصر العام على بعض أفراده.

(ش): لم يقل اللفظ العام ليتناول ما عمومه عرفى أو عقلى وكالمفهوم على ما سبق، فإنه يدخله التخصيص مع أنه ليس بلفظ، وإنما لم يقل بدليل، لأن القصر لا يكون إلا كذلك، وتناول ما أريد به جميع الأفراد أولاً، ثم أخرج بعضها كما فى الاستثناء، وما لم يرد إلا بعض أفراده ابتداء، كما فى غيره، وعدل عن قول ابن الحاجب: على بعض مسمياته، أى: أفراده، فإن مسمى العام واحد، وهو كل الأفراد، نعم من جملة الأفراد النادرة وغير المقصود كما سبق أنهما يدخلان فى العموم، فكان ينبغى تقييدها بالغالب، فإن القصر على الأفراد النادرة ليس بتخصيص شرعى خلافًا للحنفية كتأويلهم: أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل[(٢)]، بحمله على المكاتبة أو المملوكة، لندرة هذا وظهور قصد العموم فيه، واعلم أنه قال هنا قصر، ثم قال: فى الاستثناء إخراج، فقد يتوهم أن القصر ينافى الإخراج، وليس كذلك، بل القصر أعم منه، فكل إخراج قصر ولا عكس، وإن الإخراج يستدعى سبق الدخول أو تقديره، والقصر قد يكون كذلك وقد يكون مانعًا للدخول البتة، وحاصله أن الإخراج لعين العام مخصوص، أما القصر غير الإخراج فمراد به الخصوص.

(م): والقابل له حكم ثبت لمتعدد.

(ش): الذى يقبل التخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد إما من جهة اللفظ كقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥]، أو المعنى كالمفهوم، وتخصيص العلة عند من جوزه، فلا يجوز التخصيص فى الأفعال؛ لأنه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم، وكذلك النص، والواحد لا يجوز تخصيصه؛ لأن التخصيص إخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك فى الواحد، واعترض القرافى بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص، وهو

(١) انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١١٣/٥) ورواه البخارى فى صحيحه (١٧٨/١).
(٢) سبق تخريجه.

يصح إخراج بعض أجزائه بصحة قولك: رأيت زيدًا، وتريد بعضه، وإن تعذر إخراج بعض الجزئيات فينبغى التفصيل، واعلم أن قوله: لمتعدد، قد يتوهم منافاته لتعريف العام باستغراق الصالح له من غير حصر ولا تنافى بينهما، فإن التعدد لا ينافى عدم الحصر، فإن كل غير منحصر متعدد نعم ليس كل متعدد غير منحصر، فقد أورد على هذا شيئان:

أحدهما: أسماء الأعداد، فإنها حكم ثبت لمتعدد مع أنها لا تقبل التخصيص، فإن قلتم: تقبل التخصيص، لزم أن تكون عامة، فبطل قولكم فى حد العام من غير حصر.

والثاني: الجمع المنكر فإنه يقتضى ثبت لمتعدد ولا يقبل التخصيص؛ لأنه ليس بعام، وأجاب المصنف عن الأول: أن مدلول أسماء الأعداد واحد لا متعدد، فإن التعدد فى المعدود لا فى اسم العدد، وعن الثانى بأنَّا لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص، وقولك: لعدم عمومه، قلنا: هو صالح للعموم بقرينة لفظية أو معنوية، ولا يلزم من قابلية التخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده عن قرائن العموم، كما أن الإنسان قابل للثبوت على الراحلة، ولا يلزم خروج المغصوب عن حد الإنسان.

والحق جوازه إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعًا، وإلى أقل الجمع إن كان وقبل مطلقًا وشذ المنع مطلقًا، وقيل بالمنع، إلا أن يبقى غير محصور، وقيل: إلا أن يبقى قريب من مدلوله.

(ش): اختلف فى ضابط القدر الذى لابد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب:

أحدها: التفصيل بين أن لا يكون لفظ العام جمعًا، بل صالح للجمع والمفرد، مثل من، والألف واللام الداخلة على اسم الجنس المفرد، فيجوز التخصيص فيه إلى أقل المراتب الذى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص، وهو الواحد، بل ادعى الشيخ أبو حامد إنه لا خلاف فى هذا. وإن كان جمعًا كالمسلمين جاز التخصيص فيه، حتى يبقى أقل الجمع(١) إما ثلاثة أو اثنين على الخلاف فيه مراعاة لمدلول الصيغة، وهذا التفصيل للقفال الشاشى قال المصنف: وما أظنه يقول به فى كل تخصيص(٢)، ولا يخالف فى صحة

---

(١) قال الشوكانى: إنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم فى أقل الجمع، حكاه ابن برهان وغيره.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٤)

(٢) قلت: وقد نفاه أيضًا عن القفال الشاشى، الشوكانى قال: ونقله ابن السمعانى فى القواطع عن سائر أصحاب الشافعى ما عدا القفال.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٤).

استثناء الأكثر، أى: الواحد، بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات، بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل، على عشرة إلا تسعة، ويحتمل أن يعم الخلاف، إلا أن الظاهر خلافه. قلت: الاستثناء إن كان من جمع أو ما فى معناه كالقوم، فهو يشترط بقاء اسم الجمع كما صرح به، وإن كان من عدد، فليس الكلام فيه، إذ لا عموم.

والثاني: يجوز فى جميع ألفاظ العموم إلى الواحد، وهو قول الشيخ أبى إسحاق، واستدل بقوله تعالى: ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم**﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فإن المراد نعيم بن مسعود الأشجعى.

الثالث: لا يجوز وروده إلا إلى أقل الجمع مطلقًا، حكاه ابن برهان.

والرابع: أنه لابد من بقاء جمع غير محصور، وصححه الإمام الرازى والبيضاوى.

والخامس: لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قبل التخصيص، وحكاه ابن الحاجب عن الأكثر، كذا جعل المصنف هذا المذهب غير الذى قبله، والظاهر أنه هو، وإنما اختلفت العبارة، والمراد بقوله: يقرب من مدلول العام أن يكون غير محصور؛ فإن العام هو المستغرق له ويصلح له من غير حصر، ولهذا قابله ابن الحاجب بأقوال الحصر، حيث قال بعده: وقيل: يكفى ثلاثة، وقيل: اثنان، وقيل: واحد، ووجهه أنه إذا بقى غير محصور كانت الصيغة باقية على عمومها فى الباقى، ثم يتغير مدلول العام.

(م): والعام المخصوص مراد عمومه تناولاً لا حكمًا، والمراد به الخصوص ليس مرادًا، بل كلى استعمل فى جزئى، ومن ثم كان مجازًا قطعًا.

(ش): اعلم أن البحث عن التفرقة بين العام المخصوص، والعام الذى أريد به الخصوص من مهمات هذا العلم، ولم يتعرض له الأصوليون، وقد كثر بحث المتأخرين فيه، ومنهم والد المصنف، وفرق بأن العام المخصوص هو أن يراد معناه فى التناول لكل فرد، ولكن يخرج منه بعض أفراده، فلم يرد عمومه فى الكل، حكمًا لقرينة التخصيص. والعام المراد به الخصوص، هو أن يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله، فلم يرد عمومه لا تناولاً ولا حكمًا، بل كلى استعمل فى جزئى؛ ولهذا كان مجازًا قطعًا؛ لما فيه من نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله فى غير موضوعه، وهذا إذا قلنا إن العام لا يدل على أفراد دلالة مطابقة، فإن قلنا: يدل، لم يتجه القول بأنه استعمل فى غير موضوعه، بل هو كاستعمالنا المشترك فى أحد معنييه، وهو استعمال حقيقى، وقال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد: مما يجب أن يتنبه له الفرق بين قولنا: هذا عام أريد به

الخصوص، وبين قولنا هذا عام مخصوص، فإن الثانى أعم من الأول؛ ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهره من العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عامًا مخصوصًا، ولم يكن عامًا أريد به الخصوص، ويقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذى أخرج، وهذا يتوجه إذا قصد العموم، وفرق بينه وبين ألا يقصد الخصوص، بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريدًا به بعض ما يتناوله فى هذا.

(م): والأول الأشبه حقيقة وفاقًا للشيخ الإمام والفقهاء، وقال الرازى: إن كان الباقى غير منحصر، وقوم إن خص بما لا يستقل، وإمام الحرمين حقيقة ومجازًا باعتبارين، تناوله والاقتصار عليه والأكثر مجازًا مطلقًا، وقيل: إن استثنى منه، وقيل إن خص بغير لفظ.

(ش): قد سبق أن العام الذى أريد به الخصوص مجازًا بلا خلاف، وأما المخصوص وهو المراد بالأول، فقد اختلف هل يكون فى الثانى حقيقة؟ على مذاهب:

أحدها: نعم، وقال الشيخ أبو حامد إنه مذهب الشافعى وأصحابه، ومن حجتهم أن الواضع وضعه للدلالة على الجميع، فلا تبطل دلالته على الباقى بخروج البعض بدليل، وإذا دل وجوب كون دلالته حقيقة عملاً بالوضع الأول فهو الأصل، فإنه بخروج البعض لم تبطل دلالته على البعض الخارج أيضًا من حيث الصيغة، بل عمل بالدليل الخاص، وترك العمل بالعموم فيها.

الثاني: وبه قال أبو بكر الرازى، حقيقة إن كان الباقى غير منحصر، أى فى كثرة لعسر العلم بعددها وإلا فمجاز.

والثالث: وبه قال أبو الحسين وغيره حقيقة، إن خص بما لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية، فإن خص بمستقل من سمع أو عقل فمجاز.

والرابع: وبه قال إمام الحرمين، حقيقة فى تناوله ما بقى مجاز فى الاقتصار عليه.

والخامس: أنه مجاز مطلقًا؛ لأنه حقيقة فى الاستغراق، فلو كان حقيقة فى البعض لزم الاشتراك، والمجاز خير منه، ونقله الإمام الرازى وغيره عن الأكثرين، واختاره ابن الحاجب والبيضاوى.

والسادس: مجاز إن استثنى منه حقيقة إن خص بشرط أو صفة.

والسابع: مجاز إن خص بغير لفظ، حقيقة إن خص بدليل لفظى اتصل وانفصل.

تنبيهان:

الأول: هذه المذاهب حكاها ابن الحاجب في المختصر وعزا السادس منها إلى عبد الجبار، إلا أنه وقع فيها إبهام احترز عنه المصنف، فإن عبارة المختصر: عبد الجبار إن خص باستثناء أو صفة وشرحوه على أنه إن خص بشرط أو صفة فهو حقيقة وإن خص باستثناء غيره فمجاز، فأما شرحهم أنه في الشرط والصفة حقيقة فصحيح، وأما أنه في الاستثناء وغيره مجاز، فصحيح بالنسبة إلى الاستثناء لا غير، فإن غيره من المتصلات الغاية، ولا يحفظ عن عبد الجبار فيهما نقل، إنما الذي يحفظ أنه في الشرط والصفة حقيقة، في الاستثناء مجاز، سكت عن الغاية، كذا نقله عنه أبو الحسين في «المعتمد»، فقال ما نصه: وقاضي القضاة قال: يكون مجازًا إلا أن يكون مخصصه شرطًا أو تقييدًا بصفة. وجعله مجازًا بالاستثناء. انتهى. فلهذا سلم المصنف من ذكر الغاية، فإنه اقتصر على أنه إذا استثنى منه فهو مجاز فأمام إذا لم يستثن، فلم يصرح فيه بشيء، وحكمه أنه في الصفة والشرط حقيقة وفي «الغاية» لا نحفظه منقولاً.

الثاني: أهمل المصنف مذهب القاضي المنقول في المختصر، قصدًا لكونه لم يصح عنه، وأن الثابت عنه قولان أولهما كونه مجازًا مطلقًا، والثاني: وهو الموجود في كلامه، أنه إن خص بما لا يستقل به من شرط أو صفة أو غاية أو استثناء فهو حقيقة، أو بمستقل من سمع أو عقل فمجاز.

(م) والمخصص، قال الأكثر، حجة، وقيل: إن خص بمعين، وقيل: بمتصل: وقيل: إن أنبأ عنه، وقيل: في أقل الجمع، وقيل: غير حجة مطلقًا.

(ش): العام بعد التخصيص هل يبقى حجة فيما لم يدخله التخصيص؟ فيه مذاهب:

أحدها: إنه حجة مطلقًا سواء خص بمعين، كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا زيدًا، أو بمبهم كاقتلوا المشركين إلا بعضهم لأن أكثر العمومات مخصوصة، ولم تمنع الأئمة من الاحتجاج بها.

والثاني: أنه حجة إن خص بمعين، وليس بحجة إن خص بمبهم لإجماله وهو طريقة المعظم، وكلام المصنف يقتضي أن الأكثر على أنه حجة وإن خص بمبهم، وهو فيه متابع لابن برهان في «الوجيز»، فإنه قال: العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملاً، وقال عيسى بن إبان[1]: إن كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملاً. انتهى.

---

(١) هو: عيسى بن إبان بن صدقة، أبو موسى الحنفي، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، تفقه على محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، تولى قضاء العسكر، ثم قضاء البصرة، من مصنفاته: كتاب الحج، خبر الواحد، إثبات القياس وغيرها، توفي سنة ٢٢١هـ. =

وفيه رد على الآمدى وغيره ممن خص الخلاف بالمعين، وقال فى المبهم: إنه لا خلاف إنه ليس بحجة، وإذا ثبت أن الخلاف جار فى العام المخصوص مطلقًا، مبهمًا أو معينًا، جاء قول بالتفصيل بينهما، كما أورده المصنف.

والثالث: حجة إن خص بمتصل كالشرط والاستثناء وإلا فلا، قاله الكرخى.

والرابع: حجة إن أنبأ عنه العموم قبل التخصيص، وإلا فلا، مثاله: **﴿فاقتلوا المشركين﴾** [التوبة: ٥]، فإنه ينبىء عن الحربى إنباءه عن الذمى، بخلاف: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾** [المائدة: ٣٨]، فإنه لا ينبىء عن كون المال فى نصاب السرقة هو الرابع، ومخرجًا من حرز، فإذا بطل العمل فى صورة انتفائهما، لم يعمل به صورة وجودهما.

والخامس: يجوز التمسك به فى أقل الجمع، ولا يجوز فيما زاد عليه، قال الهندى: وهذا يشبه أن يكون قول من قال: لا يجوز التخصيص إلى أقل الجمع.

والسادس: أنه غير حجة مطلقًا، ونسب لعيسى بن أبان وأبى ثور(١)، وزادهم أنه يصير مجملاً، وينزل منزلة ما إذا كان المخصوص مجهولاً. فلا يستدل به فى بقية المبهمات إلا بدليل، كذا قاله الشيخ أبو إسحاق وغيره.

(م): ويتمسك بالعام فى حياة النبى ﷺ قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافًا لابن سريج.

(ش): أى: حيث أوجب التوقف فيه، حتى ينظر فى الأصول التى يعرف منها الأدلة، فإن ظفر بتخصيصه عمل به وإلا اعتقد عمومه وعمل بموجبه، والمذهب وجوب العمل به حتى يبلغه التخصيص؛ لأن الأصل عدم المخصص، ولأن احتمال الخصوص مرجوح، وظاهر خصوص صيغة العموم راجح، والعمل بالراجح واجب بالإجماع، وكما نقول فى المنسوخ سواء. وقد هم عثمان - رضى الله عنه، برجم التى ولدت لستة أشهر، وأمر عمر ، رضى الله عنه، برجم مجنونة عملاً بالعمومات، حتى نهاهما على ، رضى الله عنه، بالنص الخاص، واعلم أن اقتصار المصنف على ابن سريج تابع فيه «المحصول»

-انظر: الفوائد البهية (ص١٥١)، طبقات الفقهاء (ص١٣٧).

(١) هو إبراهيم بن خالد بن أبى اليمان البغدادى الكلبى، كان إمام جليلاً، وفقيهًا ورعًا، كان من أصحاب الرأى حتى حضر الشافعى فاختلف إليه، فرجع عن الرأى إلى الحديث، وهو ناقل أقوال الشافعى القديمة، من شيوخه وكيع، سفيان بن عيينة. من تلاميذه: أبو داود، وابن ماجه، جمع بين الفقه والحديث، توفى سنة ٢٤٠هـ وقيل: غير ذلك.

انظر: شذرات الذهب (٩٣/٢)، البداية والنهاية (٣٢٢/١) طبقات الفقهاء (ص١٠١).

و«المنهاج»، وقد حكاه الشيخ أبو حامد الإسفرائيني، والشيخ أبو إسحاق وغيرهما من عامة أصحابنا سوى الصيرفي، وهذه الطريقة أصح من طريقة الآمدي وابن الحاجب، فإنهما حكيا الإجماع على امتناع التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، ومنهم من جمع بينهما وجعلهما مسألتين: وجوب العمل وهو موضع المنع، واعتقاد العموم وهو موضع الخلاف، ويأتي هذا تعبير المصنف بالتمسك، ونبه على فائدة أخرى، وهي تخصيص الخلاف بما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاة النبي ﷺ أما في عهده فتجب المبادرة إلى الفعل وإجراؤه على عمومه بلا خلاف، وبذلك خرج الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني في كتابه ولا يختص هذا الخلاف بالعموم، بل يجري في كل دليل مع معارضه كما قال ابن الحاجب.

(م): ثم يكفي في البحث الظن خلافًا للقاضي.

(ش): إذا أوجبنا البحث فقيل: يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص، ونقله الآمدي عن الأكثر، وابن سريج، وذهب القاضي وجماعة إلى أنه لابد من القطع بعدمه، قال: ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيه من غير أن يذكر أحدهم مخصصًا، وحكى الغزالي قولاً ثالثًا: أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع، بل لابد من اعتقاد جازم وسكون النفس بانتفائه.

(م): المخصص قسمان.

(ش): المخصص حقيقة، هو: إرادة المتكلم، ويطلق على الدال على الإرادة مجازًا، وهو المراد هنا. ثم هو إما منفصل أو متصل؛ لأنه إما أن يستقل بنفسه كالمنفصل أو لا، بل تعلق معناه باللفظ الذي قبله كالمتصل.

(م): الأول المتصل وهو خمسة أشياء، الأول الاستثناء، وهو الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها.

(ش): نوع الجمهور المتصل أربعة أنواع، وزاد ابن الحاجب وتبعه المصنف خامسًا:

فالأول: الاستثناء، وعرفه بما ذكره، فقوله إخراج جنس يندرج تحته كل المخصصات، وقوله: «بإلا» بالإخراج منه ما عدا الاستثناء.

وقوله: أو إحدى أخواتها، أي: مثل: خلا وعدا وحاشا.

وخص إلا بالذكر؛ لأنها أصل أدوات الاستثناء، وإنما عبر بأو؛ للتنبيه على فساد تعبير المنهاج بالواو، كما قاله في شرحه، والعذر له جعلها بمعنى أو؛ لأن الاستثناء لا يكون بالمجموع، بل بواحد منها، ولم يحتج إلى تقييد إلا بغير الصفة احترازًا عن الصفة كقوله

تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] كما فعل فى المنهاج، لأن السابق إلى ذهن السامع عند ذكر إلا، معنى الاستثناء، فأغنى ذلك عن الاحتراز، لاسيما مع تقدم ذكر الإخراج، كذا اعتذر الشيخ جمال الدين بن مالك فى شرح الكافية عمن لم يقيد، وهو مصرح بأن إلا التى للصفة لا إخراج فيها، وسيأتى تحقيق معناه، وقوله: «بإلا أو إحدى أخواتها»، فخرج ما لو قال: علىّ ألف أستثنى مائة أو أحط، وفيه وجهان فى «الحاوى» للماوردى:

أحدهما: أنه استثناء صحيح؛ لأنه صرح بحكمه، فأغنى عن لفظه.

والثاني: لا يصح؛ لأنه واعد بالاستثناء، إذ قال أستثنى وأحط من بغير استثناء أو قال أحط.

(م): من متكلم واحد وقيل مطلقا.

(ش): اعتبر بعض الأصوليين فى الاتصال كونه من متكلم واحد، فيخرج ما لو قال الله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥]، فقال النبى ﷺ على الاتصال: «إلا الذميين»، فهو منفصل، وقيل: منقطعًا، ونزلوا استثناء النبى ﷺ منزلة الاستثناء المصرح به فى كلام الله تعالى وجعلوه متصلاً، وكان ينبغى للمصنف تأخير هذا الخلاف عن ذكر الاتصال، وهو ترجيح الأول متابع للهندى، وقال القاضى أبو بكر فى «التقريب»: إنه الصحيح لكن مأخذه فى ذلك البناء على ما رآه أن من شرط الكلام صدوره من ناطق واحد حتى لو قال القائل مثلاً: زيد، فقال آخر: قائم، لم يكن كلامًا، وقد زيف ابن مالك هذه المقالة وقال: بل هو كلام؛ لاشتماله على حد الكلام، وليس اتحاد الناطق معتبرًا، كما لم يجب اتحاد الكاتب معتبرًا فى كون الخط خطًا، وللقاضى أن يمنع اشتماله على حد الكلام.

وقوله: «فإنه لو اصطلح رجلان إلى آخره»، ليس مثله، فإنه إذا كتب الرجل «زيد» سمى هذا خطًا، ولو لم يكتب معه غيره، بخلاف ما إذا قال: «زيد»، فإنه ليس كلامًا فافترقا، ثم ولو كتب زيد فاضل ونحوه من كاتب آخر يمتنع كون المجموع خطًا، بل هما خطان بحسب الحقيقة، ثم قال: فإن قيل: لو كان كلاما، لترتب عليه ما ترتب عليه من نطق الواحد من إقرار وتعديل وتجريح وقذف وغير ذلك، وذلك منتف، فبطل كونه كلامًا يترتب عليه ما ترتب عليه من نطق الواحد، وأجاب بأن انتفاء ترتيب الحكم على الكلام لا يمنع كونه كلامًا؛ فإن بعض الكلام صريح وبعضه غير صريح فنطق المصطلحين وإن كان كلامًا فهو غير صحيح؛ لأن السامع لا يعلم ارتباط أحد جزئيه بالآخر، كما

يعلم ذلك من نطق الواحد، فلذلك اختلفا في الحكم، وما ذكره من انتفاء ترتب الحكم عليه يوافقه ما في الرافعي لو قال لي عليك مائة، فقال: إلا درهمًا، لم يكن مقرًا بما عدا المستثنى على الأصح.

(م): ويجب اتصاله عادة، وعن ابن عباس إلى شهر، وقيل: سنة، وقيل: ابدأ، وعن سعيد بن جبير أربعة أشهر، وعطاء والحسين في المجلس، ومجاهد سنتين، وقيل: ما لم يأخذ في كلام آخر، وقيل: بشرط أن ينوى في الكلام، وقيل: يجوز في كلام الله فقط.

(ش): يشترط في الاستثناء أن يكون متصلاً بالمستثنى منه عادة، وإلا لما استقر عتق ولا طلاق ولا حنث؛ لجواز الاستثناء بعده، ولأ، المستثنى منه في حكم الجملة الواحدة، واحترز بقوله: «عادة»، عما إذا طال الكلام، فإن ذلك لا يمنع صحة الاستثناء كما قاله الإمام، وكذلك قطع الكلام بالنفس والسعال، ونقل عن ابن عباس: أنه لا يشترط الاتصال(١)، واختلف النقل عنه على ثلاث روايات، فقيل يجوز تأخيره إلى شهر، وقيل:

(١) قال الشوكاني: وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا: لم يصح عن ابن عباس، ومنهم إمام الحرمين والغزالي لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق لإمكان تراخي المستثنى، وقال القرافي: المنقول عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة كم حلف وقال: إن شاء الله، وليس هو في الإخراج بإلا وأخواتها.

قال: ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى: ﴿لا تقولنَّ لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت﴾، قال: المعنى إذا نسيت، قول إن شاء الله، فقل بعد ذلك ولم يخصص، انتهى قول القرافي، قال الشوكاني: ومن قال: بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بأنها ثابتة في مستدرك الحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين بلفظ: «إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة»، وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره أبو موسى المديني وغيره. وقال سعيد بن منصور: حدثنا أبو معاوية، قال: حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة، ورجال هذا الإسناد كلهم أئمة ثقات، فالرواية عن ابن عباس قد صحت، ولكن الصواب خلاف ما قاله ويدفعه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «من حلف على شيء فرأى غيره خيرًا منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه» ولو كان الاستثناء جائزا على التراخي لم يوجب التكفير على التعيين ولقال: فليستثن أو يكفر. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٨).

سنة، وقيل: أبدًا، وعن سعيد بن جبير إلى أربعة أشهر، وعن عطاء[1] والحسن، أنهما جوزا الاستثناء ما دام في المجلس، حكاه الشيخ أبو إسحاق، وعن مجاهد[2] سنتين، وقيل: يجوز ما لم يأخذ في كلام آخر، وقيل: يشترط أن ينوى في الكلام، وعلى هذا نزل القاضي مذهب ابن عباس فقال: لعل مراده إن صح النقل ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام، ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين، وقول المصنف في الكلام أعم من أن تكون النية قبل الفراغ أو من أو اللفظ، والأصح اشتراطه قبل الفراغ، وإنما لم يذكر المصنف هذا؛ لأنها مسألة فقهية لا تشتد حاجة الأصولي إليها، وليست «قيل»، هنا في كلامه للتمريض، وإنما يكون إذا قوبل بمذهب مختار وقال قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله دون غيره، وحمل بعضهم مذهب ابن عباس عليه، وأنه جوز ذلك في استثناءات القرآن.

سؤال: لو قال له: عليّ ألف إلا شيئًا، رجع في تفسير الشيء إليه وقد استشكل على اشتراط اتصال الاستثناء حيث قبل منه التفسير المنفصل عن اللفظ.

والجواب: ليس أصل الاستثناء كالتفسير؛ لأن الاستثناء لفظ ظاهره الإسقاط، فإذا اتصل جعل منعًا لإبتداء الوجوب؛ إذ الكلام بآخره، وإذا انفصل تمحص ابتداء إسقاط فكان مردودًا، فأما اللفظ المجمل فيجوز إن تراخى تفسيره عن وقت وروده، كألفاظ الشريعة، قال الروياني: وعلى هذا قال أصحابنا: لو فسر المجمل تفسيرًا غير مقبول، فأراد أن يستأنف تفسيرًا آخر مكن منه، ولو وصل بالأصل استثناء يرفع الجميع، ثم أراد أن يستثنى مرة أخرى لم يمكن.

(م): أما المنقطع فثالثها متواطئ والرابع مشترك والخامس الوقف.

(ش): المراد بالمنقطع عندهم: ما كان غير الجنس، كقولك: ما بالدار أحد إلا الحمار، وقد اختلف فيه: هل هو استثناء حقيقة أو مجازًا، **والأكثرون** على أنه مجاز فيه، ولهذا لا يحمل العلماء الاستثناء على المنقطع إلا عند تعذر المتصل[3].

---

(١) هو عطاء بن أبي رباح، أسلم بن صفوان المكي، أبو محمد، من أئمة التابعين، وأجله الفقهاء وكبار الزهاد، توفي سنة ٢١٥هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (١٠٨/١)، وفيات الأعيان (١٦١/٣) وما بعدها.

(٢) هو مجاهد بن خير المكي المخزومي مولاهم، أبو الحجاج الإمام التابعي الشهير، توفي سنة ١٠٣هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: شذرات الذهب (١٢٥/١)، تهذيب الأسماء واللغات (٨٣/٢).

(٣) القول بأنه مجاز هو قول الجمهور، قالوا: لأنه ليس فيه معنى الاستثناء وليس في اللغة ما يدل على تسميته بذلك. انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٦).

والثاني: إنه حقيقة؛ لأنه استعمل، والأصل فى الإطلاق الحقيقة[1].

والثالث: إنه متواطئ أى يقول: بالاشتراك المعنوى على المتصل والمنقطع.

والرابع: بالاشتراك اللفظى بكونه موضوعًا، لكل واحد منهما أولا إذا، لا قدر مشترك بينهما، فإن المتصل إخراج، والمفصل يختص بالمخالف من غير إخراج.

الخامس: الوقف: وهو من زوائده على المختصر، ولم يذكره فى شرحه، ولا يخفى ما فى هذا التعداد من التداخل، فإ، أحدهما مجاز والآخر حقيقة، واختلف القائلون به، هل هو حقيقة على سبيل التواطؤ أو على سبيل الاشتراك؟ واعلم أن المصنف لم يذكر حد المنقطع، وذكر ابن الحاجب على القول بالاشتراك والمجاز أنه لا يمكن جمع الاستثناء المتصل والمنقطع فى حد واحد؛ لأن أحدهما مخرج من حيث المعنى، والآخر غير مخرج، وإذا اختلفا فى الحقيقة بعد رجعهما بحد واحد. نعم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار اللفظ، وهو أن يقال: هو المذكور بعد إلا وأخواتها وفيما قاله نظر، فإن صحة تعريف المطلق لا يفتقر إلى ذكر جميع أنواعه فى التعريف حتى يمنع حقيقة نوعى المستثنى عن تعريف المستثنى من حيث هو.

(م): والأصح وفاقًا لابن الحاجب: أن المراد بعشرة فى قولك: عشرة إلا ثلاثة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة، ثم أسند إلى الباقى تقديرًا وإن كان قبله ذكرًا. وقال الأكثر: المراد سبعة، و«إلا» قرينة، وقال القاضى: عشر إلا ثلاثة، بإزاء اسمين مفرد ومركب.

(ش): اختلف فى تقدير دلالة الاستثناء على مذاهب:

أحدها: وبه قال ابن الحاجب: أن المستثنى منه يراد به أفراده ولكن لا بحكم الإسناد حتى يخرج منه ما يريد إخراجه بالأداة، فإذا أخرج منه ما أراد فحينئذ بحكم الإسناد، فإذا قال له على عشرة إلا ثلاثة فالمراد بالعشرة عشرة باعتبار أفراده ولكن لا بحكم إسناد الخبر، وقوله إلى المبتدأ: وهو عشرة إلا بعد إخراج الثلاثة منه، ففى اللفظ استند إلى عشرة، وفى المعنى استند إلى سبعة، والإسناد بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة، وعلى هذا فليس الاستثناء مبينًا للمراد بالأول بل به يحصل الإخراج.

والثاني: وعزى للأكثر، أن المراد بعشرة: سبعة، و«إلا» قرينة تبين أن الكل استعمل

---

(١) وهو اختيار الباقلانى، ونقله ابن الخيار عن ابن جنى. قال الإمام الرازى: فهو ظاهر كلام النحويين، وعلى هذا فإطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المنقطع هو بالاشتراك اللفظى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٦).

وأريد الجزء مجازًا وعلى هذا فالاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه، فإذا قال: على عشرة كان ظاهرًا فى الجميع، فإذا قال: إلا ثلاثة، فقد بين مراده بالعشرة سبعة فقط كما فى سائر التخصيصات.

والثالث: أن المستثنى والمستثنى منه جميعًا لمعنى واحد، وهو ما يفهم من الكلام آخرًا، حتى كأن العرب وضعت اسمين لمعنى السبعة، أحدهما مفرد وهو السبعة والثانى وهو مركب وهو عشرة إلا ثلاثة.

تنبيهان:

الأول: أصل الخلاف فى هذه المسألة إشكال معقولية الاستثناء؛ لأنك إذا قلت: جاء القوم إلا زيدًا، فلا يخلو إما أن يكون زيد دخل فى القوم أم لا، فإن لم يكن دخل، فكيف صح إخراجه، وقد أجمع أهل العربية على معقولية الاستثناء وإن كان قد دخل فقد تناقض الكلام؛ لأنك أثبته أولاً، ثم نفيته، وذلك يؤدى إلى أن لا يكون الاستثناء فى كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين وهو باطل، لاشتمال القرآن عليه. ولهذه الشبهة فر القاضى إلى مذهبه السابق، وقال: لا إخراج فيه، فعورض بإجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج ما بعد ذكر «إلا» مما قبلها، وإجماعهم حجة فى تفاصيل العربية، وصار ابن الحاجب إلى ما سبق، وقال: إنه يرفع الإشكالين.

قال فى شرح المفصل: ولا يحكم بالنسبة إلا بعد كمال ذكر المفردات فى كلام المتكلمين، فإذا قال المتكلم: قام القوم إلا زيدًا، فهم القيام أولاً بمفرده، وفهم القوم بمفرده، وإن فيهم زيدًا، وفهم إخراج زيد منهم بقوله: إلا زيدًا، ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا الفرد الذى أخرج منه، وقد يحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم، وهو أن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات، وفيه توفية بإجماع النحويين، وتوفية أنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيدًا، ولا يؤدى إلى الناقصة المذكورة، قلت: لكن فيه مخالفة لمذهب سيبويه وجمهور البصريين أن المستثنى لم يندرج فى الاسم المستثنى منه ولا فى حكمه، ومذهب الكسائى لا يندرج فى المستثنى منه وهو مسكوت عنه، فإذا قلت: قام القوم إلا زيدًا، يحتمل أنه قام وأنه لم يقم، وذهب الفراء إلى أن زيدًا، لم يخرج من القوم، وإنما خرج وصفه من وصفهم، نبه على هذا الاستدراك إمام العصر القاضى محب الدين(١) برد الله مضجعه.

---

(١) هو: أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبى بكر بن محمد بن إبراهيم الطبرى، المكى، الشافعى، محب الدين، أبو العباس، فقيه ومحدث ومشارك فى بعض العلوم، ولد بمكة سنة ٦١١هـ وتوفى بهـا=

الثاني: ينشأ من هذا الخلاف خلاف فى عد الاستثناء من المخصصات، فعلى قول القاضى ليس بتخصيص، وعلى قول الأكثرين تخصيص؛ لأن اللفظ قد أطلقه البعض إرادة وإسنادًا.

وأما على قول ابن الحاجب فيحمل لكونه أريد الكل وأسند إلى البعض، كذا قاله ابن الحاجب. وينبغى القطع بأنه ليس بتخصيص لأن التخصيص شرطه الإرادة المتعارفة، وهى منتفية إلا فى قصد الاستثناء كما سبق. وتظهر فائدة الخلاف فى كون الاستثناء مثبتا أم لا، ما لو قال: أنت طالق ثلاثًا إلا واحدة، ووقع الاستثناء بعد موتها، فإن قلنا: ليس ببيان، طلقت ثلاثًا، وإلا فثنتان.

(م): ولا يجوز المستغرق خلافًا لشذوذ.

(ش): أى سواء فى العدد وغيره، فلو قال: عشرة إلا عشرة أو اقتلوا المشركين إلا المشركين، لم يصح؛ لأن الاستثناء من أنواع التخصيص، وكما لا يجوز أن يرفع التخصيص جميع ما تقدم، كذلك الاستثناء، وادعى جماعة منهم الآمدى وابن الحاجب، الإجماع عليه، وأشار المصنف بالشذوذ إلى ما حكاه القرافى فى المدخل لابن طلحة[(١)] فى: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، قولين فى اللزوم، وقد رأيتهما فيه، فعدم اللزوم يقتضى تصحيح الاستثناء المستغرق، وأغرب من ذلك ما نقله الشيخ أثير الدين عن الفراء: أنه يجوز أن يكون أكثر، ومثله بقوله: على ألف إلا ألفين. قال إلا أنه يكون منقطعًا. وقريب منه ما حكاه المحاملى[(٢)] فى التجريد، إذ قال: له على ألف إلا ثوبين، وفسر الثوب بما قيمته ألف، فيه وجهان: «أصحهما بطلان التفسير والاستثناء والثانى: يبطل التفسير فقط فيطالب ببيان صحيح، وليس لنا وجه بصحة التفسير أيضًا، فيكون مستغرقًا كما يوهمه

=سنة ٦٩٤هـ. من مصنفاته: الرياض النضرة فى فضائل العشرة، شرح التنبيه للشيرازى فى فروع الفقه الشافعى. وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٥/٤٢٥) النجوم الزاهرة (٨/٧٤،٧٥)، معجم المؤلفين (١/٢٩٨).

(١) هو: القاضى أبو بكر عبد الله بن طلحة البابرى، أصولى، فقيه، نحوى، عالم بالتفسير. من شيوخه: أبو الوليد الباجى، وابن مزاحم، من تلاميذه: الزمخشرى، وأبو مظفر الشيبانى، توفى سنة ٥٢٣هـ. من مصنفاته: مجموعان فى الأصول والفقه. وغيرها.

انظر: بغية الوعاة (٢/٤٦)، شجرة النور الزكية (ص١٣٠).

(٢) هو: أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل بن سعيد بن إبان الضبى البغدادى الشافعى، المعروف بالمحاملى، فقيه، توفى سنة ٤١٥هـ. من مصنفاته: كتاب المجموع، فى عدة مجلدات، التجريد، المقنع واللباب وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (١/٧٤)، البداية والنهاية (١٢/١٨)، كشف الظنون (١/٣٥١).

إيراد المصنف، وهذا إذا كانت الصيغة ألف درهم، كما عبر به في الروضة، أما لو كان التعبير بألف منكر، كما نقله المصنف عن التجريد، فإنه يطالب بتفسيرها كما قال الرافعي، فإن فسرها بالثياب كان من الجنس وإلا فلا، وينبغي تقييد محل الإجماع بما إذا اقتصر عليه، فلو عقبه باستثناء آخر، فالخلاف فيه ثابت عندنا فيما إذا قال: على عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة، فقيل: يلزمه عشرة، فإن الاستثناء الأول لم يصح، وقيل: يلزمه ثلاثة، واستثناء الكل من الكل إنما لا يصح إذا اقتصر عليه، أما إذا عقبه باستثناء صحيح فيصح، وهذا هو الصحيح، والثالث: يلزمه سبعة، والاستثناء الأول لا يصح ويسقط من البين.

(م): وقيل: لا الأكثر ولا المساوى، وقيل: إن كان العدد صريحًا.

(ش): ما ضعفه المصنف هو مذهب نحاة البصرة، قال صاحب «الارتشاف»: ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز استثناء الأكثر ولا المساوى، وإنما يستثنى دون النصف، وذهب أبو عبيدة[1] إلى جواز استثناء الأكثر، وذهب قوم إلى جواز المساوى دون الأكثر. انتهى.

وبالأول قال القاضى، وبالثانى قال كثير من الأصوليين، فلو قال: علىَّ عشرة إلا تسعة لزمه درهم، واحتجوا بأنه يجوز إخراج أكثر أفراد العموم بالتخصيص، فكذلك إخراج أكثر الجملة بالاستثناء، وبالثالث قالت الحنابلة، ونقل الشيخ أبو إسحاق عنهم امتناع المساوى أيضًا كالقاضى، وقال قوم: إن كان العدد صريحًا لم يجز استثناء الأكثر، مثل: عشرة إلا تسعة، وإلا جاز مثل خذ هذه الدراهم إلا ما فى الكيس الفلانى، وكأن ما فى الكيس أكثر من الباقى، وقال بعض النحويين: الصحيح الامتناع فى الأكثر[2]؛

---

(١) هو: معمر بن المثنى التيمى، البصرى، اللغوى، النحوى، العلامة المشهور، قال عنه الزبيدى: كان من أجمع الناس للعلم، وآلمهم بأيام العرب وأخبارها، وأكثر الناس رواية. توفى سنة ٢٠٩هـ، وقيل غير ذلك.

ومن مصنفاته: مجاز القرآن، غريب القرآن، غريب الحديث، نقائض جرير والفرزدق. توفى سنة ٢٠٩هـ وقيل غير ذلك.

(٢) ممن ذهب إلى المنع: الزجاج وقال: لم ترد به اللغة؛ ولأن الشيء إذا نقص يسيرًا، لم يزل عنه اسم ذلك الشيء، فلو استثنى أكثر لزال الاسم، قال ابن جنى: لو قال له عندى مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية، وكان عبثا من القول، وقال ابن قتيبة فى كتاب المسائل: إن ذلك يعنى استثناء الأكثر ولا يجوز فى اللغة؛ لأن تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيته لقلته ثم تداركته بالاستثناء، ثم ذكر مثل كلام الزجاج، قال الشيخ أبو حامد: إنه مذهب البصريين من النحاة، ومن جملة المانعين من استثناء الأكثر أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعرى وابن درستويه من النحاة وهو أحد قولى الشافعى. انتهى.

=

لأن المسألة لغوية، وقد أنكر أهل اللغة جواز ذلك، وإذا كان ليس في اللغة، فلا يفيد وأما الآية التي احتجوا بها في قوله تعالى: ﴿إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [الحجر: ٤٠]، مع قوله: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢]، فاستثناء كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود، ففيها جوابان:

أحدهما: إنه استثنى في إحدى الآيتين «المخلصين» من بني آدم وهم الأقل، وفي الأخرى استثنى «الغاوين» من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله تعالى، قال تعالى: ﴿بل عباد مكرمون﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وهم غير غاوين.

وثانيهما: أن قوله: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ استثناء منقطع بمعنى لكن، بدليل أنه قال في الآية الآخرى: ﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وحيث قلنا: يجوز الأكثر، فلا خلاف في استكراهه واستحسان استثناء القليل، وقال ابن فارس في «فقه العربية»: الصحيح في العبارة أن يقال: يستثنى القليل من الكثير، ويستثنى الكثير مما هو أكثر منه، وقول من قال: يستثنى الكثير من القليل ليس بجيد، واحتج على جواز النصف بقوله تعالى: ﴿قم الليل إلا قليلاً نصفه﴾ [المزمل: ٢،٣]، فالضمير في «نصفه» عائد إلى الليل «ونصفه» بدل منه، فإما أن يكون من الليل بعد الاستثناء، فيكون «إلا قليلا» نصفًا وأما من قليل فتبين به إنما أراد بالقليل نصف الليل(1).

(م): وقيل: لا يستثنى من العدد عقد صحيح، وقيل: لا مطلقًا.

(ش): الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته، وللنحاة فيه مذاهب.

أحدها: لا يجوز؛ لأنها نصوص، وصححه ابن عصفور وأجاب عن نحو قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، بأن الألف لما كان يستعمل للتكثير كقولك أقعد ألف سنة، تريد زمنًا طويلاً، قلت: ويحتمل أن الاستثناء إنما جاء فيها، باعتبار النقص الذي في السنين، فتكون السنة أطلقت وأريد بها المعظم، فالاستثناء لم يرد على العدد، وإنما ورد على المعدود وهو السنين.

والثاني: وهو المشهور، الجواز.

=انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٩).

(١) قال الشوكاني: والحق أنه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٩).

والثالث: إن كان المستثنى عقدًا من العقود لم يجز نحو عشرين إلا عشرة، وإن لم تكن عقدًا أجاز، نحو: مائة إلا ثلاثة، وممن حكى هذه الثلاثة الشيخ أبو حيان فى شرح التسهيل، ولبعض الأصوليين مذهب رابع: لا يجوز أن يستثنى الأكثر ولا يجوز استثناء عقد تام بالنسبة إلى المستثنى فلا يجوز له عشرة إلا واحدًا، ويجوز إلا نصف واحد آخر من الواحد، ولا يجوز له على مائة إلا عشرة، ويجوز إلا تسعة، ولا يجوز على ألف إلا مائة، ويجوز إلا تسعة وتسعين، وهذه المذاهب كلها تنفع فى الأقارير، فأما الطلاق فمحصور فى الثلاث، وإنما يجيء الخلاف السابق فى استثناء الأكثر أولاً.

تنبيه: ذكر المصنف فى شرح المختصر أن القاضى حسين والمتولى وافقا ابن عصفور فى المنع، حيث قالا: لو قال لنسوته الأربع: أربعتكن طوالق إلا ثلاثة، لا يصح، لأنه نص، وليس كما قال: فإنهما صرحا بجواز الاستثناء من العدد مع تقديم الاستثناء كقوله: أربعتكن إلا ثلاثة طوالق، وإنما منعناه مع التأخير.

وكذا حكاه عنهما الرافعى، وليس مدركهما فى ذلك ما توهمه المصنف، وإلا فمنعناه مطلقًا، ولجاء هنا قول بالتفصيل بين التقديم والتأخير ولا أثر لذلك، وإنما مدركهما أن الحكم فى صورة التقديم وقع بعد الإخراج، فلا يلزمه التناقض، بخلاف الصورة السابقة.

(م): والاستثناء من النفى إثبات وبالعكس خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): الاستثناء من النفى إثبات عندنا؛ لأن الاستثناء ضد المستثنى منه، وهو مذهب نحاة البصرة، وقال أبو حنيفة[1] ليس بإثبات، بل هو مسكوت عنه فإذا قلت: قام القوم إلا زيدًا، فالقوم محكوم عليهم بالقيام، وزيد محكوم عليه بعدم القيام وعنده مسكوت عنه

---

(١) ذهبت الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون إثباتًا، وجعلوا بين الحكم بالإثبات، والحكم بالنفى واسطة وهو عدم الحكم، قالوا: فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالإثبات، واستدلوا بأن الاستثناء هو مأخوذ من قولك ثنيت الشيء إذا صرفته عن وجهه فإذا قلت: لا عالم إلا زيد، فهاهنا أمرت أحدهما هذا الحكم، والثانى نفس العلم فقولك إلا زيد يحتمل أن يكون عائدًا إلى الأول، وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت، إذ الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعلم فيبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفى ولا إثبات، ويحتمل أن يكون عائدًا إلى الثانى وحينئذ يلزم تحقق الثبوت لأن ارتفاع العدم يحصل الوجود لا محالة لكون عود الاستثناء إلى الأول أولى إذا الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية لا على الأعيان الخارجية فثبت أن عود الاستثناء إلى الأول أولى. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٤٩، ١٥٠).

غير محكوم عليه بشيء. واختاره الإمام فى «المعالم»[(١)]، والحق مذهب الجمهور؛ لأن قولنا: لا إله إلا الله توحيد وإثبات للإله، فلو لم يكن المستثنى من النفى مثبتًا، لم يكن لا إله إلا الله توحيدًا، والحنفية يقولون: إنما استفيد الحكم بالتوحيد من القرائن، فإن ظاهر حال كل متلفظ بها، إنه إنما يقصد بها التوحيد لا التعطيل، وأما العكس وهو الاستثناء من الإثبات نفى، نحو قام القوم إلا زيدًا. فهو نفى القيام عن زيد، ونقل جماعة منهم الإمام فى «المعالم»: الاتفاق، وليس كذلك، بل الخلاف جار فيه كما قاله الهندى وغيره، فلهذا ذكر المصنف الخلاف فى الحالين، وقدم ما الخلاف فيه محقق، وآخر ما الخلاف مشكوك فيه، ليبين إنه يخالف فيهما جميعًا، وهذا من محاسنه، فإنه لو عكس كالمنهاج والمختصر؛ لتوهم أن قوله: خلافًا لأبى حنيفة مقصور على الثانى، ومراده شمول الأمرين.

تنبيهان:

الأول: حاصل مذهب الجمهور: أن الاستثناء دال على نقيض ما تقدم من النفى أو الإثبات، من جهة دلالة العقل على أن النقيضين لا ثالث لهما، فلو كان لهما ثالث، لم يكن أن يتعين النفى ولا الثبوت، بل أمكن أن يقال الواقع: هو القسم الثالث.

الثانى: أن الخلاف يقوى فى غير الاستثناء المفرغ، أما المفرغ فيقوى أنه إثبات قطعًا، فإذا قلت: ما قام إلا زيد، فليس معك شيء تثبت له القيام فيكون فاعلاً به إلا زيد، فهو متعين ضرورة للإثبات، بخلاف قولك: ما قام أحد إلا زيد، ويحتمل أن يقال: كمل الكلام قبل الاستثناء، وصار هذا فضلة، فأمكن ألا يكون محكومًا عليه بشيء لقول الحنفية.

(م): والمتعددة إن تعاطفت فللأول، وإلا فكل لما يليه ما لم يستغرقه.

(ش): الاستثناءات المتعددة إما أن يكون بعضها معطوفا على بعض أو لا، فإن كان الأول عاد الكل إلى الأول المستثنى منه، نحو قوله: على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا

---

(١) قال الشوكانى: واختلف كلام فخر الدين الرازى فوافق الجمهور فى المحصول، واختار مذهب الحنفية فى تفسيره، والحق ما ذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة على أنها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازما فى الاستثناء من الإثبات واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله، وأيضا نقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه، ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحًا لم تكن كلمة التوحيد توحيدًا، فإن قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفى، وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله». انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٠).

اثنين، فإن الكل يرجع إلى الأول، فلا يلزم إلا واحدًا؛ لأن الاستثناء يجب أن يتعقب المستثنى منه ولا يجوز فصله عنه، فإذا عطف بعضه على بعض صار كالجملة الواحدة، وإلا لم يصح أن يكون استثناء ووجهه بعض أصحابنا بأنه عطف على المنفى فيكون نفيا.

وإن لم يكن بعضها معطوفا على بعض، فإما أن يكون استثناء الثانى مستغرقا للأول، أولا، فإن كان مستغرقا إما بالتساوى نحو: له عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة.

وإما بالزيادة، نحو: عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة، فإنها لا تبطل، بل تعود جميعها إلى المستثنى منه؛ حملا للكلام على الصحة؛ كذا قاله فى «المحصول» و«المنهاج» وهو فى الزائد صحيح وفى المساوى معارض بأن الثانى يكون توكيدا لما قاله الرافعى فى الإقرار وإن لم يكن مستغرقا عاد الثانى إلى الأول، نحو: عشرة إلا ثمانية إلا سبعة فيلزمه تسعة كذا قطعوا به، لكن ذكر الرافعى فى الطلاق فى كلامه على الاستثناء من النفى إثبات، لو قال: أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين إلا واحدة، أنه يقع ثنتان، وقال الحناطى[1]: يحتمل أن يعود الاستثناء الثانى إلى أول اللفظ، قال فى «الروضة»: والصواب الأول.

فائدتان: الأولى هذه المسألة مفرعة على جواز الاستثناء من الاستثناء وهو الصحيح، كقوله تعالى: **﴿إنَّا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته﴾** [الحجر: ٥٨- ٦٠].

قال الرويانى: ومن أهل اللغة من ينكر ذلك. ويقول: العامل فى الاستثناء الفعل الأول بتقوية حرف الاستثناء، والعامل الواحد لا يعمل فى معمولين، ويقول فى الآية: إن الاستثناء الثانى من قوله: «أجمعين»، وغيره يجوز ذلك، ويقول العامل «إلا» الثانية لا يقال: سكت الأصوليون عن عكس هذه المسألة وهى أن يتعدد المستثنى منه، ويتحد المستثنى؛ لأنا نقول هى مسألة الاستثناء عقب الجمل وسنذكرها.

(م): والوارد بعد جمل متعاطفة للكل، وقيل: إن سبق الكل لغرض، وقيل: إن عطف بالواو، وقال أبو حنيفة والإمام: للأخيرة، وقيل: مشترك، وقيل بالوقف.

(ش): الاستثناء الواقع عقب جمل، عطف بعضها على بعض؛ كقوله تعالى: **﴿والذين**

---

(١) هو: الحسين بن محمد بن الحسن الطبرى، الشافعى المعروف بالحناطى، نسبة إلى بيع الحنطة فقيه، حدث ببغداد، قيل توفى بعد الأربعمائة بقليل. من مصنفاته: الكفاية فى الفروق والفتاوى.
انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٥٤)، كشف الظنون (٢/٤٩٩).

يرمون المحصنات﴾ [النور: ٤]، الآية: اختلفوا فيه فعندنا يعود إلى الجميع، ما لم يقم دليل على إرادة البعض؛ لأن الأصل اشتراك المتعاطفين في جميع المتعلقات كالحال والشرط، وتكون الجمل معطوفا بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة، هذا هو المشهور عند الشافعي وأصحابه، وكان ابن الرفعة يتوقف في نسبة ذلك إليه؛ لأن ابن الصباغ نقل عن نص البويطي، إذا قال: أنت طالق ثلاثًا وثلاثًا إلا أربعًا، وقعت ثلاث، قال ابن الصباغ: وهذا إنما هو، لأنه أوقع جملتين، واستثنى إحداهما بجملتها، فلم يقع، لأن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة من الجملتين. انتهى.

وجوابه أن شرط العود للجميع إمكان عوده إلى كل واحدة منهما وهو منتف هنا؛ فلهذا خص بالأخيرة. وذكر المصنف في شرح المختصر في الجواب عن مثل هذا السؤال تخصيص المسألة بغير العدد، وليس كما قال.

ثم القائلون بعوده إلى الجميع، منهم من شرط فيه أن يساق الكلام لغرض واحد كأكرم بني تميم واخلع عليهم؛ فإن الغرض التعظيم فيهما، فإن اختلفا عاد إلى الأخيرة، وهو قول أبي الحسين. ومنهم من شرط كون العطف بالواو، وهذا ما نقله الرافعي في كتاب الوقف عن إمام الحرمين، بعد أن ذكر أن أصحابنا أطلقوا العطف، فقال: رأى الإمام تقييده بأمرين، أحدهما: أن يكون العطف بالواو الجامعة، فإن كان ثم، اختص بالأخيرة والثاني: ألا يتخلل بين الجملتين كلام طويل، وعليه جرى الآمدي وابن الحاجب، والصواب أن «الفاء» و«ثم» و«حتى» كالواو، وقد صرح الغزالي في باب الوقف من «البسيط» بأن كل حرف يقتضي الترتيب كذلك، وصرح القاضي في التقريب بالفاء وغيرها، وذهب أبو حنيفة إلى عوده للأخيرة؛ لأن الجملة الأولى استقرت من غير استثناء؛ لأنه إذا تخلل بين المستثنى والمستثنى منه كلام استقر، ولم يجز أن يرجع إليه، واختاره الإمام في «المعالم» وقال المرتضى: مشترك؛ لأنه جاء لهما، وعن القاضي والغزالي الواقف، بمعنى عدم العلم بمدلوله في اللغة فلا يدرى ما حكمه[1].

---

(١) الوقف: حكاه صاحب المحصول، عن القاضي أبي بكر والمرتضى من الشيعة، قال سليم الرازي في التقريب: وهو مذهب الأشعرية، واختاره إمام الحرمين الجويني، والغزالي، وفخر الدين الرازي.

قلت: إلا أن صاحب المحصول حكى عن المرتضى الوقف للاشتراك لا لعدم العلم بمدلوله في اللغة فلا يدرى ما حكمه كما ذهب إليه القاضي والغزالي، قال الشوكاني: قال في المحصول: لكنا إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشتراك، بل بمعنى أنا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا. انتهى.

سؤال: كان القاضى جلال الدين القزوينى، رحمه الله تعالى، يقول: إن عود الاستثناء إلى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد.

وجوابه: أن من يجعل العامل هو «إلا» ومنهم ابن مالك لا يرد عليه ذلك، ومن يجعل العامل غيرها، له أن يقول: إنه قد حذف من المتقدم لدلالة المتأخر ثم إن توارد العوامل على معمول واحد فيه خلاف، وقد ذكروا فى باب النعت إذا قلت: جاءنى زيد وأتى عمرو العاقلان، فابن مالك وجماعة يجوزون ذلك من غير قطع، وغيرهم يمنعه، ويقدره مقطوعا على تقديره مبتدأ.

(م): والوارد بعد مفردات أولى بالكل.

(ش): صور الأصوليون المسألة بالوارد بعد الجمل، والظاهر أنه جرى على الغالب، فإن الوارد بعد المفردات أولى بعوده إلى الكل لعدم استقلالها، ولهذا اقتضى كلام جماعة، الاتفاق فى المفردات، وجعل الرافعى قوله: عمرة وحفصة طالقتان، إن شاء الله تعالى من باب الاستثناء عقب الجمل.

(م): أما القران بين الجملتين لفظا فلا يقتضى التسوية فى غير المذكور حكما، خلافا لأبى يوسف والمزنى.

(ش): القران بين الشيئين فى اللفظ فى حكم لا يقتضى التسوية بينهما فى غيره من الأحكام، ولهذا يعطف الواجب على المندوب؛ كقوله تعالى: ﴿**كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقال أبو يوسف من الحنفية والمزنى منا: يقتضى التسوية؛ لأن العطف يقتضى الشركة؛ كقوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ [البقرة: ٤٣]، يقتضى أن لا تجب الزكاة على الصبى كالصلاة، للاشتراك فى العطف وهو ضعيف؛ فإن الأصل ألا يشترك المعطوف والمعطوف عليه إلا فى المذكور، فإن اشتركا فى غيره فلدليل خارج، لا أنه من نفس العاطف، وقد أجمعوا على أنه لو كان عمومان وخص أحدهما لم يلزم منه تخصيص الآخر. وهنا أمور:

أحدها: أن المصنف وغيره أطلقوا الخلاف فى هذه المسألة، والذى فى كتب الحنفية التفصيل بين الجمل الناقصة، فالقران فيها موجب القران فى الحكم بخلاف الجمل التامة، ومثلوا الأول بقوله تعالى ﴿**فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا**﴾ [الطلاق: ٢]، لأن حكم الجملتين، لما لم يختلف كانتا كالجملة الواحدة، والإشهاد فى

قلت: ومعنى الاشتراط هو الاشتراك اللفظى كالقرء، والعين. انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٠، ١٥١).

المفارقة غير واجب، فكذا فى الرجعة، ومثلوا الثانى بقوله: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فإن كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها لم يلحقها ما ينافى استقلالها، فلا يقتضى ثبوت الحكم فى إحداهما ثبوته فى الأخرى.

الثانى: أن ما ذكره فى تفسير القرآن مخالف لتفسير الجدليين فإنهم قالوا: صورته أن يجمع بين شيئين فى الأمر أو فى النهى، ثم يبين حكم أحدهما، فيستدل بالقران على ثبوت ذلك الحكم للآخر، ومثلوه بقوله ﷺ: «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسل»[1].

فقرن البول فيه بالاغتسال، ثم البول فيه يفسده، فكذا الاغتسال، وهذا غير مرضى عند المحققين، لاحتمال أن يكون النهى عن الاغتسال فيه لمعنى غير المعنى الذى منع من البول فيه لأجله، ولعل المعنى فى النهى عن الاغتسال فيه أنه لا يرفع جنابة كما هو مذهب المصرى.

الثالث: لا يخفى وجه مناسبة ذكر هذه المسألة هنا، وغيره ذكرها فى باب الأدلة المختلف فيها، وهو السبب، وذكرها صاحب البديع فى المفاهيم.

(م): الثانى: الشرط[2]، وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

(١) روى الحديث عن أبى هريرة، رضى الله عنه، بلفظ: قال رسول ﷺ: «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يغتسل فيه» البخارى فى صحيحه (٥٤/١)، ومسلم فى صحيحه (٢٣٥/١، ٢٣٦).

(٢) قال الشوكانى: وحقيقته فى اللغة العلامة كذا قيل، واعترض عليه بما فى الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة أى علامتها، وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط هذا جمع الكثرة فيه، ويقال فى جمع القلة منه أشرط كفلوس وأفلس، أما اصطلاحا، فقال: أحسن ما قيل فى حده: أنه ما يتوقف عليه الوجود ولا دخل له فى التأثير والافضاء، فيخرج جزء السبب؛ لأنه وإن توقف عليه السبب لكن له دخل فى الافضاء إليه، ويخرج سبب الشىء بالنسبة إليه بالطريق الأول، وتخرج العلة لأنها وإن توقف عليها الوجود فهى مع ذلك مؤثرة، والشرط ينقسم إلى أربعة أقسام، عقلى، وشرعى، ولغوى، وعادى، قلت: ولم يذكر الشارح الشرط اللغوى وهو: كالتعليقات نحو إن قمت، ونحو أنت طالق إن دخلت الدار، فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط والمعلق عليه هو الجزاء. ويستعمل الشرط اللغوى فى السبب الجعلى كما يقال إن دخلت الدار فأنت طالق، والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده، لا بجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببيته، انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٢، ١٥٣).

(ش): أى سواء الشرط العقلى كالحياة مع العلم، والشرعى كالإحصان مع الرجم، والعادى كالسلم مع الصعود[١]، فإن هذه الشروط يلزم من عدمها العدم فى الشروط، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم، فقد يوجد المشروط عند وجودها، كوجوب الزكاة عند الحول الذى هو شرط وقد يفارق الدين فيمنع الوجوب.

فإن قيل: هذا التعريف صادق على السبب المعين قيل: السبب المعين لا يلزم من انتفائه من حيث هو سبب انتفاء الممكن، بل هو مع ضميمة كونه معينا، وكونه معينا إشارة إلى عدم غيره، لا أى شىء فى نفسه، وبهذه الزيادة يتضح الفرق بين الشرط والسبب المعين، واعلم أن هذا التعريف، قال القرافى: إنه أجود الحدود، فالقيد الأول احتراز من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه شىء، والثانى من السبب؛ فإنه يلزم من وجوده الوجود، والثالث من مقارنة الشرط وجود السبب، فيلزم الوجود كالحول مع النصاب، لا يستلزم المانع فيلزم العدم، ولكن ذلك ليس لذاته، بل لوجود السبب والمانع، وكذلك احترز به من الشرط الآخر، فإنه إذا جعل المشروط لا لذاته، بل لضرورة كونه أخيرًا، مثاله الحياة شرط للعلم، والعقل شرط للعلم، والاشتغال شرط للعلم، فإذا اشتغل وحصل لم يحصل العلم إلا بالمجموع[٢]، هذا اصطلاح الأصوليين.

قال ابن الرفعة: الشرط فى الاصطلاح الفقهاء ما يلزم من انتفائه انتفاء الشىء الذى جعل شرطا فيه مع أنه ليس بمقوم له، فعدمه حينئذ علامة على النفى، واحترزوا بقولهم: ليس بمقوم له، عن الركن، فإنه يلزم من نفيه النفى، لكنه مقوم له، بمعنى أنه داخل فى مسماه، ولا يتصور ركن إلا للمركب، والشرط يتصور للمركب والبسيط.

(م): وهو كالاستثناء اتصالاً، وأولى بالعود إلى الكل على الأصح

(ش): يجب اتصال الشرط بالكلام بالاتفاق، وكلام المصنف قد يوهم أنه يجرى فيه خلاف الاستثناء، ولا يعرف ذلك وإذا ورد بعد جمل، نحو: أكرم ربيعة وأعط مضرا، إن نزلوا بك فعلى الخلاف فى أنه للكل أو للأخيرة أو الوقف وأولى بعوده إلى الكل، ولهذا

---

(١) فإن العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود إلا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٣).

(٢) قال الشوكانى: ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد، ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها، فإذا قال: إن دخلت الدار وأكلت وشربت فأنت طالق لم تطلق إلا بالدخول والأكل والشرب، وإن قال: إن دخلت أو أكلت أو شربت فأنت طالق، طلقت بواحدة منها. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٣).

قال فى «المحصول» إن أبا حنيفة وافقنا على عوده للكل، وفرق بين الاستثناء والشرط، بأن الشرط له صدر الكلام، وهو مقدم تقديرًا، لكن نقل فى «المحصول» فى الكلام عن التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء، أن الشرط يختص بالجملة الأخيرة، فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخر اختص بالثانية ثم قال: والمختار الوقف كما فى الاستثناء، قلت: ولا يبعد مجيء توقف القاضى هنا أيضًا.

(م): ويجوز إخراج الأكثر به وفاقا.

(ش): اتفقوا كما قاله فى المحصول على أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقى، ولا يأتى فيه الأقوال الثلاثة التى فى الاستثناء، فلو قال: أكرم بنى زيد إن كانوا علماء، وكان الجهال أكثر، جاز وفاقا، قال الصفى الهندى: وهذا يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك، وأما ما يجهل الحال فيه، فإنه يجوز أن يقيد ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شيء، كقولك: أكرم من يدخل الدار إن أكرمك، وإن اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه. ولك أن تقول: سبق من المصنف حكاية الخلاف فى نذر الباقى بعد التخصيص فى كل مخصص، فما وجه إعادته فى الشرط؟ وكيف يحسن بعد الاتفاق على إخراج الأكثر؟ وهناك قول، أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام. والممكن فى جوابه حمل إطلاقه هنا على ما إذا كان الباقى بعد الإخراج غير محصور ليوافق ما سبق، وإنما أعاده لينبه على أنه ليس كالاستثناء فى مجيء الخلاف.

(م): الثالث: الصفة[1] كالاستثناء فى العود ولو تقدمت، أما المتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته.

(ش): من المخصصات المتصلة: الصفة، نحو: أكرم بنى تميم الطوال، وهى كالاستثناء فى العود على متعدد، وهل يعود إلى الكل أو يختص بالأخيرة، كما قاله فى المختصر وغيره، ولو تقدمت أى: الصفة المتقدمة كالمتأخرة فى عود الخلاف، والأصح عودها على الجميع؛ كما لو قال وقفت على محتاجى أولادى وأولادهم، فتشترط الحاجة فى أولاد الأولاد، قال الرافعى: وأطلق الأصحاب ذلك، ورأى الإمام تقييده بالقيدين السابقين فى الاستثناء، أما المتوسطة مثل أولادى المحتاجين وأولادهم فقال المصنف: لا نعلم فيها نقلاً، ويظهر اختصاصها بما وليته ويدل له ما نقله الرافعى فى الأيمان عن ابن

---

(١) المراد بالصفة هنا هى المعنوية على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور فى علم النحو. انظر: إرشاد الفحول (ص١٥٣).

كج[١]، أنه لو قال: عبدى حر إن شاء الله، وامرأتى طالق، نوى صرف الاستثناء إليهما، فمفهومه أنه إذا لم ينو لا يحمل الاستثناء عليهما، وإذا كان هذا فى الشرط الذى له صدر الكلام، وقال بعوده إلى الجميع بعض من لا يقول بعود الاستثناء والصفة، فلأن يكون فى الصفة بطريق أولى.

فائدة: قال الرويانى: الفرق بين غير، إذا كانت استثناء، وبينها إذا كانت صفة، أنها إذا كانت صفة، لم توجب شيئًا للاسم الذى بعدها، ولم تنف عنه، جاءنى رجل غير زيد، فوصفت بها، ولم تنف عن زيد المجىء، ويجوز أن يقع مجيئه وألا يقع، وإن كانت استثناء، فإن كان ما قبلها إيجابًا فما بعدها نفى، أو نفيًا فإيجاب، وإذا كانت صفة وصف بها الواحد والجمع، وإذا كانت استثناء، فلا يأتى إلا بعد جمع، أو ما هو فى معنى الجمع، قال الشلوبين: إذا كانت صفة لم توجب شيئًا لغير الاسم الذى بعدها ولم تنف عنه.

وفيه نظر، وفى كلام سيبويه ما يقتضى خلافه.

(م): الرابع: الغاية كالاستثناء فى العود، والمراد غاية تقدمها عموم يشملها أو لم تأت، مثل ﴿حتى يعطوا الجزية﴾، أما مثل ﴿حتى مطلع الفجر﴾، فلتحقيق العموم، وكذا قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر.

(ش): الغاية هى نهاية الشىء ومنقطعه، وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها، أى ليس داخلاً فيه، بل محكومًا عليه بنقيض حكمه؛ لأ، ذلك الحكم لو كان ثابتًا فيه أيضًا، لم يكن الحكم منتهيًا، فلا تكون الغاية غاية، وهو محال، هذا مذهب الشافعى - رحمه الله تعالى - والجمهور. وقيل: يدخل فيما قبله، وقيل: يدخل إن كان من الجنس، وقيل: إن لم يكن معه «من» دخل وإن كان معه فلا، وهى كالاستثناء فى العود على المتعدد؛ كقوله: وقفت على أولادى وأولاد أولادى إلى أن يستغنوا.

والمصنف تابع ابن الحاجب فى إلحاقها بالاستثناء فى العود، على المتعدد وليس المراد التخصيص، فإنها كـ«هو» فى الاتصال أيضًا، وقد أطلق الأصوليون أن الغاية من جملة المخصصات.

---

(١) هو: يوسف بن أحمد بن كج القاضى، الإمام أبو القاسم الدينورى، صاحب أبى الحسن بن القطان أحد أركان المذهب الشافعى، كان يضرب به المثل فى الحفظ للمذهب الشافعى، وله وجه فى المذاهب، وله مسائل وفوائد وغرائب فى القضاء والشهادات، تولى القضاء بلده، من مصنفاته: المجرد وهو مطول. قتله العيادون بالدينور سنة ٤٠٥هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٧٧/٣)، البداية والنهاية (٣٥٥/١١)، وفيات الأعيان (٦٥/٧).

قال الشيخ الإمام السبكى: وهذا إنما «هو» فى إذا تقدمها عموم يشملها، لو لم يأت بها؛ كقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾ [التوبة: ٢٩] فلولا هذه الغاية لقاتلناهم أعطوا الجزية، أم لم يعطوها، أما مثل قوله: ﴿حتى مطلع الفجر﴾ [القدر: ٥] فإن الغاية فيها لتأكيد العموم لا للتخصيص؛ فإن طلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملها قوله: ﴿سلام هى﴾، قلت: كذا مثل به، وفيه نظر، لأن الليلة ليست بعامة إلا أن يريد مثل هذا إذا وردت فى صيغة عموم، ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق، ثم قال: فإطلاقهم الخلاف فى انتهاء الغاية، هل يدخل؟ لابد أن يستثنى منه شيئان:

أحدهما: الغاية التى لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ؛ كطلوع الفجر فى قوله: ﴿حتى مطلع الفجر﴾، وكقوله: ﴿حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض.

ثانيهما: ما يكون اللفظ الأول شاملاً لهما؛ كقولك: قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام، فإنه لو اقتصر على قوله: قطعت أصابعه كلها، لأفاد الاستغرق فكان قوله: من الخنصر إلى الإبهام توكيدًا، وكذا قرأت من القرآن من فاتحة الكتاب إلى خاتمته، وهى فى الحقيقة راجع إلى الأول، وأن القصد بها تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وإن افترقا فى أن الذى حصل غاية فى الثانى طرف المغيا، وفى الأول ما بعده، ففى هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها، بل هى فى الأول خارجة قطعا، وفى الثانية داخلة قطعا.

فائدة: لو قال: بعتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار، لم تدخل الجدران فى البيع، ولو قال: له علىَّ من درهم إلى عشرة، لم يدخل العاشر على الأصح، والفرق مشكل.

(م): الخامس: بدل البعض من الكل، ولم يذكره الأكثرون، وصوبهم الشيخ الإمام

(ش): مثاله: أكرم الناس العلماء، وهذا زاده ابن الحاجب، ولم يذكره الجمهور، وقد أنكره عليه الأصفهانى شارح المحصول، والصفى الهندى فى الرسالة السيفية، وكذا الشيخ الإمام؛ لأن المبدل منه فى نية الطرح، فلم يتحقق.

فيه معنى الإخراج، والتخصيص لابد فيه من الإخراج على ما تقدم تعريفه، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]، تقديره: لله حج البيت على من استطاع إليه سبيلاً، وأيضًا لو لم يكن البدل مستغنى به فى التقدير، لم يكن لتسميته بدلاً معنى، لأن حق البدل ألا يجتمع مع المبدل

منه، فإذا اجتمعنا فلا أقل من تقدير عدم اجتماعهما وفاءً بمقتضى التسوية، وأيضًا فلأن كلامنا في العام المخصوص لا في المراد به الخصوص.

(م) القسم الثاني: المنفصل، يجوز التخصيص بالحس والعقل، خلافًا لشذوذ، ومنع الشافعي تسميته تخصيصًا، وهو لفظي

(ش): المنفصل: هو ما استقل بنفسه ولم يحتج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه، بخلاف المتصل وهو ثلاثة: الحس، والعقل، والدليل السمعي، فمثال التخصيص بالحس والمراد به الواقع بالمشاهدة قوله تعالى: ﴿**وأوتيت من كل شيء**﴾ [النمل: ٢٣] وإنما كان هذا تخصيصًا بالحس؛ لأنها لم تؤت السموات والأرض ولا ملك سليمان. ومثال التخصيص بدليل العقل ضروريًا كان أو نظريًا، فالأول كقوله تعالى: ﴿**خالق كل شيء**﴾ [الرعد: ١٦]، وإنما كان هذا تخصيصًا بالعقل[1]؛ لقيام الدليل الدال على خروج الذات والصفات العلية، والثاني كتخصيص: ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع**﴾ [آل عمران: ٩٧] لغير الطفل والمجنون؛ لعدم فهمهما الخطاب، وخالف بعض الناشئة كما قال إمام الحرمين في التخصيص بالعقل، وهذا هو ظاهر كلام الشافعي ، رضي الله عنه، في «الرسالة»، وحكاه جمع من أصحابنا خلافًا محققًا، ورده المصنف إلى الخلاف في التسمية واختاره القرافي، وقال: لأن خروج هذه الأمور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم غير أنه لا يسمى بالتخصيص إلا ما كان باللفظ، أما بقاء العموم على عمومه فلا يقوله أحد، ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور: أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصًا، وذهب جماعة إلى أن الخلاف معنوي؛ لأن العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجوز تخصيصه به ويجري فيه الخلاف السابق في أنه حقيقة فيه أو مجاز، وعلى قول من لا يجوز تخصيصه به فلا، بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف، كذا قاله الصفي الهندي، قلت: أو يكون عنده من باب العام المراد به الخصوص، لا من باب العام المخصوص فيجيء فيه الكلام السابق في كونه حقيقة أو مجازًا، وجعل أبو الخطاب من الحنابلة مأخذ الخلاف التحسين والتقبيح العقلي، فإن صح ذلك كانت هذه فائدة ثانية. وقوله: «خلافا لشذوذ» هو عائد

---

(١) فائدة: قال بعض العلماء: ليس في القرآن عام غير مخصص إلا خمسة مواضع، أولها ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ ثانيها ﴿كل من عليها فان﴾ ﴿وكل نفس ذائقة الموت﴾ ثالثها ﴿والله بكل شيء عليم﴾ رابعها ﴿والله على كل شيء قدير﴾ خامسها ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾. انتهى.

انظر: معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين، مخطوط لنا.

إلى ما يليه؛ وهو: العقل، فإن التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافًا؛ نعم ينبغى أن يطرقه خلاف مَن المنكرين لإسناد العلم إلى الحواس؛ لأنها عرضة الآفات والتخيلات، واعلم أن الإمام فى أول «البرهان» حكى خلافًا فى تقديم العقل على الحس فقال: ومما خاضوا فيه تقديم ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل، وهو اختيار شيخنا أبى الحسن، وقدم القلانسي من أصحابنا: المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات من حيث إن العقل مرجع المقولات ومحلها، ومرجع المحسوسات إلى الحواس وهى عرضة الآفات. انتهى، وينبغى جريان مثل هذا الخلاف هنا، إذا تعارض اللفظ بين أن يكون مخصوصًا بالعقل أو بالحس، أيهما يخصص به، ولم يتعرضوا لذلك.

(م): والأصح جواز تخصيص الكتاب به، والسنة بها وبالكتاب، والكتاب بالمتواتر.

(ش): فيها أربع صور:

أحدها: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض الظاهرية لنا: النافية وقوعه، قال الله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهذا عام فى أولات الأحمال وغيرهن وقد خص ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾ [الطلاق: ٤].

الثانية: يجوز تخصيص السنة المتواترة بها، خلافا لداود وطائفة حيث قالوا: يتعارضان، لا يبنى أحدهما على الآخر، حكاه الشيخ أبو حامد، وقال العراقى[(١)]: وتصوير هذه المسألة فى السنن المتواترة فى زمننا عسير لفقد المتواتر، حتى قال بعض الفقهاء: ليس فى السنة متواتر، إلا حديث: «إنما الأعمال بالنيات»[(٢)]، قلت: إنما تواتر من أحد الطرفين، ولو مثل بحديث: «من كذب علىَّ متعمدًا»[(٣)]، لكان أقرب، قال: وإنما تصور هذه المسألة فى عصر الصحابة والتابعين، رضى الله عنهم؛ فإن الأحاديث كانت فى زمنهم متواترة لقرب العهد بالمروى عنه، وشدة القيام بالرواية، شمل إطلاق المصنف تخصص الآحاد

---

(١) قوله «العراقى» كذا بالأصل، ولعله تصحيف، فيكون الصواب «القرافى».

(٢) الحديث: سبق تخريجه، قلت: وحديث «إنما الأعمال بالنيات» متواتر بالمعنى فقط.

(٣) حديث: «من كذب علىَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار» رواه البخارى، ومسلم، وغيرهم عن جمع من الصحابة منهم العشرة المبشرون بالجنة.

انظر: صحيح البخارى (١/١٠)، (١/٣١)، ، ومسند الإمام أحمد (١/٧٠)، والمستدرك (١/١٠٣)، وسنن أبى داود (٣/٣٢٠)، وسنن ابن ماجه (١/١٣)، وسنن الدارمى (١/٧٦).

منهـا بمثلهـا، ودليلـه الوقـوع مـا فـى حديـث: «لا زكـاة فيمـا دون خمسـة أوسـق»[(١)]، فتخصيص بقوله: «فيما سقت السماء العشر».

الثالثة: يجوز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحادًا بالكتاب، خلافا لبعض أصحابنا، واختاره القفال الشاشى فى كتابه، فقال: متى وردت السنة عامة، وفى الكتاب ما يخرج بعض ذلك عن حكم السنة، وعلم أنه لا نسخ فيهما فالسنة مرتبة على الكتاب وتكون الآية مبينة للسنة، على معنى أن الكتاب لما ورد بما ورد به منه وكانت السنة غير منسوخة تبين بذلك أن السنة إنما أطلق القول فيها مطابقًا لما فى الآية ومرتبًا عليها. انتهى.

وحاصله: أنه يجعل السنة عامًا أريد به الخصوص، لا عامًا مخصوصًا، ولا يرجع الخلاف إلى اللفظ.

الرابعة: يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قال الآمدى: لا أعلم فيه خلافا، وصرح الهندى فيه بالإجماع، ومنهم من حكى خلافًا فى السنة الفعلية.

(م): **وكذا بخبر الواحد عند الجمهور، وثالثها: إن خص بقاطع، وعندى عكسه، وقال الكرخى: بمنفصل، وتوقف القاضى.**

(ش): فيه صورتان:

أحدهما: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ إذ لابد من إعمال الخاص، وإلا لزم إبطاله مطلقا، وحكاه ابن الحاجب عن الأئمة الأربعة، لكن الحنفية ينكرونه[(٢)].

---

(١) هذا طرف من حديث رواه البخارى فى صحيحه (١٧٨/١)، ومسلم فى صحيحه (٥٤/٧)، بشرح النووى، والإمام أحمد فى المسند (١٤٥/١).

(٢) قلت: رأى الحنفية مبنى على قاعدتهم، أن دلالة العام على أفراده قبل التخصيص دلالة قطعية، أما بعد التخصيص فظنية، لذا أجازوا لخبر الواحد، أن يخصص العام الذى دخله التخصيص فقط لأن كلا منهما ظنى الدلالة، ولم يجيزوا لخبر الواحد أن يخصص العام قبل التخصيص؛ لأن العام هنا دلالته قطعية، وخبر الواحد دلالته ظنية، ولا يجوز للظنى أن يخصص القطعى، ولأنه ترك العمل بالدليل الأقوى ثبوتًا إلى الدليل الأضعف ثبوتًا وذلك غير جائز، وقد رد الجمهور هذا القول فقالوا: إن عام القرآن الكريم أقوى من خبر الواحد بكونه قطعى الثبوت، فخبر الواحد قوى أيضًا بكونه قطعى الدلالة على ثبوت حكمه للخاص الذى تعلق به، وعليه فإن كلا من عام القرآن وخبر الواحد وجدت فيه ناحية قوة وناحية ضعف، وإذا كان التخصيص إنما ينصب على دلالة عام القرآن على ثبوت حكمه لكل أفراده وهى دلالة ظنية، لا على ثبوته وهى دلالة قطعية، فيترتب بذلك تخصيص المساوى بالمساوى له وهو تخصيص الظنى بالظنى. انتهى.

الثاني: المنع مطلقا، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين.

الثالث: قاله عيسى بن أبان: إنه لا يجوز فى العام الذى لم يخصص، ويجوز فيما خصص؛ لأن دلالته تضعف، وشرط أن يكون الذى خص به دليلاً قطعيًا.

الرابع: عكسه، يعنى إن خص بقاطع لم يتطرق إليه التخصيص بالآحاد، وإلا فجائز أن يقدم على تخصيصه بالآحاد، وهذا الاحتمال من تفقه المصنف، ولم يقل به أحد، ووجهه فيما لم يخص بقاطع أنه يخص بالآحاد؛ لأن غالب العمومات مخصصة، حتى قيل: ما من عام يقبل التخصيص إلا وقد خص، وقيل: لا يعمل بالعام حتى يبحث عن الخاص فيما لم يظهر تخصيص العام يكتفى بالعموم لاعتضادها بالغالب، والظاهر أن العام مخصوص فيقدم على تخصيصه بها، وهذا الخلاف فيما إذا كان العام قد خص بقاطع، فإن لم يبق غالب ولا ظاهر، فكيف يقدم على تخصيصه ثانيًا بالظن؟ـ وبهذا فارق العام النسخ، فإن الخاص غالب على العام وليس النسخ غالبا على الأحكام، بل الغالب غير منسوخ.

والخامس: إن خص قبله بدليل منفصل جاز، وإ، لم يخص أو كان بمتصل لم يجز، قاله الكرخى، وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازًا كما هو رأيه، وإذا كان مجازًا ضعف فيسلط عليه التخصيص.

والسادس: الوقف، قيل: بمعنى لا أدرى، وقيل: بمعنى أنه يقع التعارض فى ذلك القدر الذى دل العموم على إثباته والخصوص على نفيه، فتوقف عن العمل، وهذا ظاهر كلام القاضى فى «التقريب».

تنبيه: هذا الخلاف موضعه فى خبر الواحد الذى لم يجمعوا على العمل به، فإن أجمعوا عليه كقوله: «لا ميراث لقاتل»[(١)]، و«لا وصية لوارث»[(٢)]، ونهيه عن الجمع بين

---

(١) الحديث: رواه أبو هريرة رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «القاتل لا يرث».
انظر: سنن ابن ماجه (٢/٨٨٣)، سنن البيهقى (٦/٢٢٠)، سنن الدارقطنى (٤/٩٦)، وشرح عارضة الأحوذى (٨/٢٥٩).

(٢) الحديث: عن جمع من الصحابة منهم على بن أبى طالب، ومعقل بن يسار، رضى الله عنهما، مرفوعًا بلفظ: «إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه، فلا وصية لوارث».
انظر: مسند الإمام أحمد (٤/١٨٦،٢٣٨)، وسنن أبى داود (٣/١١٤)، وسنن النسائى (٦/٢٠٧)، وسنن ابن ماجه (٢/٩٠٦)، وسنن البيهقى (٦/٤٦٣).

المرأة وأختها[1] فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف، لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر؛ لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها. نبه عليه ابن السمعاني.

(م): وبالقياس خلافًا للإمام: مطلقًا، والجبائي: إن كان خفيًا، ولقوم: إن لم يكن أصله مخصصا من العموم، وللكرخي: إن لم يخص بمنفصل، وتوقف إمام الحرمين.

(ش): الثانية: في جواز تخصيص العموم من الكتاب والسنة بالقياس، أي بقياس نص خاص كما قاله الغزالي فيه مذاهب: أحدها: الجواز مطلقا، وبه قالت الأئمة الأربعة وغيرهم.

والثاني: المنع مطلقا، واختاره الإمام في المعالم لكنه في المحصول اختار الجواز، واستدل لترجيحه، فيكون له في المسألة رأيان فلا يصح الجزم عنه بأحدهما إلا إذا علم المتأخر.

والثالث: يجوز تخصيصها بالقياس الجلي دون الخفي، وهو رأي ابن سريج.

قال القفال: ولا معنى له إذا حقق؛ لأن العمل بها يلزمه، فمن جوز التخصيص بأحدهما جوز التخصيص بالآخر، ونقله المصنف عن الجبائي، والمعروف عن الجبائي المنع وتقدم العام على القياس مطلقا.

والرابع: أنه إن كان ذلك الأصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز، وإلا فلا.

والخامس: إن تطرق إليهما التخصيص جاز وإلا فلا، قاله الكرخي.

والسادس: الوقف في القدر الذي تعارضا فيه والرجوع إلى دليل آخر سواهما، وهو قول القاضي، وإمام الحرمين في كتبه الأصوليه، لكنه في مسألة بيع اللحم بالحيوان من «النهاية» قال: يخص الظاهر بالقياس الجلي إذا كان التأويل لا ينبو عن النص، بشرط أن يكون القياس صدر من غير الأصل الذي ورد فيه الظاهر، فإن لم يتجه قياس من غير

(١) قوله: «وأختها» كذا بالأصل، وهو خطأ بيِّن، لأن هذا النهي ثبت بقوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ أما ما نهى عنه رسول الله ﷺ، وهو مقصد الشارح ما روى عن أبي هريرة، وجابر، رضي الله عنهما، «أن النبي ﷺ نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها» وفي رواية «نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها» فيتضح أن ما بالأصل خطأ من الناسخ والصحيح «ونهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها».

انظر: صحيح البخاري (١٦٠/٢)، صحيح مسلم بشرح النووي (١٩١/٩)، سنن أبي داود (٢٢٤/٢)، وسنن النسائي (٧٩/٦)، وسنن ابن ماجه (٦٢١/١)، ومسند الإمام أحمد (١٧٩/٢، ٤٢٣)، وتحفة الأحوذي (٢٧٢/٤).

مورد الظاهر لم تجز إزالة الظاهر، يعنى مستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات.

وفى المسألة **مذهب سابع**: وهو أن يرجح أحدهما بغلبة الظن بحسب القوة والضعف، فتارة يكون العموم أرجح؛ لظهور قصد العموم فيه، ويكون القياس المعارض قياس سنة مثلا، فمثل هذا لا يشكك فى تقديم العموم عليه، وتارة يكون بالعكس، فإن تعارضا، فالوقف، وهذا هو اختيار الغزالى وغيره من المحققين، وقال ابن دقيق العيد: إنه مذهب جيد.

تنبيه: هذا الخلاف فيما إذا كان العام من الكتاب والسنة متواترًا، فإن كان خبر واحد جرى الخلاف فى الترتيب وأولى بالجواز من ذلك. ومن ذلك تخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز، وكلام القرافى يشير إلى تصوير القياس بما إذا كان أصله ثابتا بالتواتر، فإن كان ثابتا بأخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أقوى؛ لضعف أصله.

(م): وبالفحوى.

(ش): أى بمفهوم الموافقة، ومقتضى كلام المصنف وغيره الاتفاق فيه، وبه صرح فى «شرح المختصر»، وهو ظاهر إذا قلنا: دلالته لفظية، فإن جعلناها قياسية، فيتجه أن يكون على الخلاف فى المسألة قبلها، وأولى هنا بالتخصيص لما قيل فيه، إنه من قبيل اللفظ، والظاهر أنه يجوز قطعًا، وإن قلنا: دلالته معنوية؛ لأنه أقوى دلالة من المنطوق على ثبوت الحكم؛ إذ الحكم فيه أولى بالثبوت، ونفيه مع ثبوت حكم المنطوق يعود نقصا على الفرض فى الأكثر، بخلاف نفى الحكم عن بعض المنطوق وإثباته فى البعض.

تنبيه: يستفاد من عطف المصنف هذه المسألة على ما سبق، أن الفحوى ليست من باب القياس لكنه في باب المفهوم، نقل عن الشافعى ، رضى الله عنه، أنها قياسية، وقيل: لفظية، وقيل: كونها قياسا مجىء الخلاف في التخصيص بالقياس.

(ص): وكذا دليل الخطاب فى الأرجح.

(ش): أى مفهوم المخالفة، ووجه التخصيص به أن دلالته خاصة، فلو قدم العموم عليه عمل بالعموم فيما عدا المفهوم، والعمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما، مثاله قول النبى ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شىء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه»[1] رواه

---

(١) الحديث: رواه ابن ماجه فى سننه (١٧٤/١) عن أبى أمامة رضى الله عنه، ورواه الدارقطنى فى سننه (٢٨/١) والبيهقى فى السنن الكبرى (٢٥٩/١)، عن ثوبان وروى الشطر الأول منه=

ابن ماجه[1] .بمفهوم قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا»[2]، وكما فى المتعة فإن مفهوم قوله تعالى: ﴿**لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن**﴾ [البقرة: ٢٣٦] يقتضى أنه لا متعة للممسوسة، وقوله تعالى: ﴿**وللمطلقات متاع**﴾ [البقرة: ٢٤١] يقتضى إيجاب المتعة للممسوسة، وللشافعى ، رضى الله عنه، فى إيجاب المتعة لها قولان، وهو يؤيد كلام ابن السمعانى فى «القواطع» فإنه يقتضى أن الخلاف قولان للشافعى ، رضى الله عنه، قال: وأظهرهما الجواز، واختار غيره المنع؛ لأنه أضعف دلالة من المنطوق لا محالة، فكان التخصيص به تقديما للأضعف على الأقوى، وهو غير جائز، والخلاف إذا قلنا: إنه حجة، فإن قلنا: ليس بحجة، امتنع قطعا.

(م): وبفعله، عليه السلام.

(ش): إذا روى عن النبى ﷺ لفظ عام فى تحريم، ثم فعل بعضه، كان ذلك تخصيصا للفظ العام، إلا أن اختصاصه بما فعل خلافا للكرخى، قال ابن السمعانى: ولذلك لم يخص النهى عن استقبال القبلة واستدبارها[3] فى التخلى باستدباره ﷺ بالمدينة الكعبة[4]

=أبو داود فى سننه (١/١٧)، والنسائى فى سننه (١/١٤٢)، عن أبى سعيد الخدرى. قال ابن الجوزى: حديث لا يصح وجاء فى زوائد ابن ماجه: إسناده ضعيف.
انظر: نيل الأوطار (١/٣٩).

(١) هو: محمد بن يزيد بن ماجه القزوينى، الحافظ، الإمام أبو عبد الله الربعى، مولاهم، قال الخليلى: ثقة كبير متفق عليه، له مصنفات منها: السنن والتفسير والتاريخ، توفى سنة ٢٧٣هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢/١٦٤)، طبقات الحفاظ (ص٢٧٨)، طبقات المفسرين (٢/٢٧٣).

(٢) حديث: «إذا بلغ الماء قلتين» رواه عن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا، الإمام أحمد فى مسنده (٢/١٢،٣٨)، وأبو داود فى سننه (١/١٧)، والنسائى فى سننه (١/١٤٢)، وابن ماجه فى سننه (١/١٧٢) والدارقطنى فى سننه (١/١٥،٢١)، والبيهقى فى السنن الكبرى (١/٢٦٢)، والحاكم فى المستدرك (١/١٢٢).

(٣) سبق تخريج حديث استقبال القبلة واستدبارها.

(٤) وفعله فى التخلى باستدباره ﷺ بالمدينة الكعبة، معروف من حديث ابن عمر، رضى الله عنهما، قال: «رقيت يومًا على بيت حفصة فرأيت النبى ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة» رواه البخارى فى صحيحه (١/٢٨)، ومسلم فى صحيحه (٣/١٥٣)، بشرح النووى، وأحمد فى المسند (٢/١٢،١٣).

وقد خصت الصحابة قوله، عليه الصلاة والسلام، فى الجمع بين الجلد والرجم[١] بفعله فى رجم ماعز[٢] والغامدية، من غير جلد، هكذا ذكر الأصحاب، وعندى أن هذا بالنسخ أشبه.

وقال بعضهم: صورة المسألة أن يكون النبى ﷺ داخلاً تحت ذلك العموم كقوله ﷺ: «لا صلاة بعد العصر»[٣].

ثم صح عنه الصلاة بعده[٤]، فتبين بهذا الفعل أنه مخصص من ذلك العموم، فأما إذا لم يتناول خطابه إلا أمته فقط مثل: «لا تواصلوا»[٥]، ثم وجدناه يواصل، فلا يكون ذلك تخصيصًا له بل خصوصًا به، إذا لم يتناوله ذلك العموم إلا أن يقوم دليل بمساواته لأمته فى ذلك الحكم.

(م): وتقريره فى الأصح.

(١) حديث، الجلد والرجم: عن عبادة بن الصامت مرفوعًا، قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عنى البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» وراه مسلم فى صحيحه (١٣١٦/٣)، وأبو داود فى سننه (١٤٤/٤)، والترمذى فى سننه (٣٢/٤)، وابن ماجه فى سننه (٨٥٢/٢)، والإمام أحمد فى المسند (٤٧٦/٣).

(٢) قصة ماعز بن مالك الأسلمى الصحابى المعروف معدود من المدنيين، روى عنه ابنه عبد الله حديثا واحدًا، اعترف بالزنا وأمر رسول الله ﷺ برجمه، وقال ﷺ: «لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتى لجزأت عنهم» رواها البخارى فى صحيحه (١٢١/٤)، ومسلم فى صحيحه (١٩٥/١١)، بشرح النووى، والإمام أحمد فى المسند (٢٣٨/١)، (٢٨٦/٢)، (٢/٣)، (٨٩/٥).

(٣) حديث عمر، رضى الله عنه، مرفوعًا: «لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس» رواه البخارى فى صحيحه (٧٧/١)، ومسلم فى صحيحه (١١٠/٦)، بشرح النووى، وأحمد فى المسند (١٨/١، ٢١، ٣٩)، قال ابن حجر: ورد من رواية جمع من الصحابة تزيد عن العشرين.

(٤) حديث أم سلمة، رضى الله عنها، أن النبى ﷺ، صلى فى بيتها ركعتين بعد صلاة العصر، فأرسلت إليه الجارية تقول: يا رسول الله، أم سلمة سمعتك تنهى عن هاتين الركعتين، وأراك تصليهما: فقال: «أتانى ناس من بنى عبد القيس فشغلونى عن الركعتين اللتين بعد الظهر، فهما هاتان» رواه البخارى فى صحيحه (٦٧/٢، ٦٨)، ومسلم فى صحيحه (٥٧١/١، ٥٧٢)، وأبو داود فى سننه (٢٤/٢)، والنسائى فى سننه (٢٨٢/١).

(٥) الحديث عن أبى سعيد الخدرى أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا تواصلوا، فأيكم أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر» قالوا: فإنك تواصل، قال: إنى لست كهيئتكم، إن لى مطعما يطعمنى، وساقيا يسقينى» رواه أبو داود فى سننه (٣١٧/٢).

(ش): تقريره ﷺ واحدًا من أمته على خلاف مقتضى العموم، تخصيص لذلك العموم فى حق الواحد، وأما فى حق غيره فإن تبين فى ذلك الواحد معنى حمل عليه كل من شاركه فى تلك العلة، وإن لم يتبين، فالمختار عند ابن الحاجب أنه لا يتعدى إلى غيره، وخالفه المصنف فى شرحه واختار التعميم وإن لم يظهر المعنى، ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص ثم إن استوعبت الأفراد كلها فهو نسخ وإلا فتخصيص.

تنبيه: لم يذكر المصنف التخصيص بالإجماع مع أنه مذكور فى «المختصر» و«المنهاج»؛ لأن التخصيص فى الحقيقة بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع، وكان فى أصل المصنف هنا: والأصح: أن مخالفة الأمة تتضمن ناسخًا، ثم ضرب عليه، وألحقه بباب النسخ، وسنذكره هناك، إن شاء الله تعالى.

وكان قياسه هنا أن يقول: إن عمل الأمة فى بعض أفراد العام بما يخالفه يتضمن تخصيصًا.

(م): وإن عطف العام على الخاص، ورجوع الضمير إلى البعض، ومذهب الراوى ولو صحابيا، وذكر بعض أفراد العام، لا يخصص.

(ش): فيه صور:

أحدها: عطف العام على الخاص لا يوجب تخصيص العام كقوله تعالى: ﴿**واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن**﴾ [الطلاق: ٤]، فكان هذا للمطلقات، ثم قال: ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾.

وهو عام فى المطلقات، والمتوفى عنهن فلا يكون هذا العطف تخصيصًا للعام، كما لا يكون عطف الخاص على العام يوجب تخصيص العام، واعلم: أن هذه المسألة قل من ذكرها، وقد وجدتها فى كتاب أبى بكر القفال الشاشى فى الأصول، ومثلها بآية الطلاق الكريمة، أما **عطف الخاص** على العام، فلا يوجب تخصيص العام عندنا خلافا للحنفية، وقد سبقت فى قوله ﷺ : «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده»[1]، ويمكن أن يجرى هذا الخلاف فى مسألة الكتاب؛ لأن المأخذ اشتراك المتعاطفين فى الأحكام.

الثانية: إذا ذكر عامًا ثم عقبه بضمير يختص ببعض ما تناوله لم يوجب ذلك تخصيص العام، خلافا لإمام الحرمين كقوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾

---

(١) سبق تخريجه.

[البقرة: ٢٢٨]، ثم قوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾، فإن ذلك يختص بالرجعيات، فلا يوجب تخصيص التربص بهن بل يعم البائن والرجعية.

الثالث: مذهب الراوى سوى الصحابى وغيره لا يخصص العموم الذى رواه خلافا للحنفية، والحنابلة[١]، وقال بعضهم: يخص مطلقا وإن كان غير صحابى؛ لأن المجتهد المتبحر فى الأدلة يجوز أن يطلع على حديث. يدل على قرائن تدله على تخصيص ذلك العام، كما فى الصحابى، وبعضهم: إن كان الراوى صحابيًا.

ولنا أن العموم حجة ومذهب الصحابى ليس بحجة، فلا يجوز تخصيصه به، وإذا ثبت هذا فى الصحابى، فغيره أولى للاتفاق على قوله ليس بحجة، والتخصيص بغير دليل لا يجوز، واعلم: أن ما صور به المصنف المسألة هو الصحيح، وبه صرح إمام الحرمين، لكن شرط كون الراوى من الأئمة، ولم يذكر المصنف هذا القيد استغناء بقوله: «مذهب». وجعل الآمدى وابن الحاجب موضوعها فى الصحابى يعمل بخلاف العام سواء كان هو الراوى للعام أم لا، لا فى راوى الخبر مطلقا، وقصره القرافى على مخالفة الصحابى إذا كان راويًا للعام، والأول أولى، فإن القائلين بأن مذهب الصحابى حجة، يخصون العموم به على خلاف فيه، وإن لم يكن راويًا. ولهذا جعلها سليم الرازى فى «التقريب» مسألتين:

إحداهما: التخصيص بقول الصحابى؛ وخص الخلاف فيه بما إذا لم يعلم انتشاره، وإن انتشر وانقرض العصر كان التخصيص به؛ لأنه إما إجماع أو حجة.

الثانية: أنه يروى الصحابى خبرًا عامًا ثم يصرفه إلى الخصوص، فلا يحمل عليه على القول المزيد خلافًا لأبى حنيفة، ومثل الماوردى المسألة بحديث «الولوغ»[٢] فإن أبا هريرة روى السبع، وأفتى بالثلاث، وبحديث: «من بدل دينه فاقتلوه»[٣]، فإن ابن عباس رواه، وأفتى بأن المرتدة لا تقتل وهذا الثانى أحسن؛ لأن الأول ليس من باب العموم، فإن قيل: قد خص الشافعى تحريم الاحتكار بالأقوات؛ لأن حديث: «من احتكر فهو خاطئ» رواه سعيد بن المسيب[٤]، وكان يحتكر الزيت، فقيل له، فقال: إن معمرًا[٥]، راوى الحديث

---

(١) قلت: مذهب الحنفية والحنابلة جواز التخصيص بمذهب الصحابى على خلاف بينهم فى ذلك فبعضهم يخصص به مطلقًا وبعضهم يخصص به إن كان هو الراوى للحديث، وسيأتى.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) هو: سعيد بن المسيب بن حزن المخزومى أبو محمد القريشى المدنى سيد التابعين. الإمام الجليل فقيه الفقهاء، قال الإمام أحمد: سيد التابعين، وقال يحيى بن سعيد: «كان أحفظ الناس=

كان يحتكر. رواه مسلم قلنا: من هنا خرج بعضهم قولاً للشافعي، رضي الله عنه، أن مذهب الراوي يخصص العموم، لكن المعروف عنه: المنع، وكأنه استنبط من النص معنى يخصصه، ورأى العلة الإضرار، فخصه بالأقوات وعضد ذلك بمذهب الصحابي.

الرابعة: إذ حكم على العام بحكم، ثم أفرد منه فردًا وحكم عليه بذلك الحكم بعينه، فلا يكون ذلك تخصيصًا للعام أي حكمًا على باقي أفراده بنقيض ذلك مثاله قوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»(١)، مع قوله ﷺ في شاة ميمونة: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه»(٢)، وقال أبو ثور: التعبير بذلك الفرد يدل بمفهومه على التخصيص، وهذا ضعيف؛ لأنه مفهوم لقب، «والشاة» لقب، وقد ينازع في هذا؛ لأن الشاة لم تقع في لفظ الشارع، وليس هذا من أبي ثور قولا بمفهوم اللقب كما توهم بعضهم؛ لأنه لا يعرف عنه القول، ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة في أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد، وحينئذ فهو عنده من باب العام الذي أريد به الخصوص، لا من باب العام المخصوص فتفطن لذلك، ثم لا يخفى أن صورة المسألة إذا كان الخاص موافقا لحكم العام، فإن كان له مفهوم يخالفه كالصفة فهي مسألة تخصيص العموم بالمفهوم وقد سبقت.

=لأحكام عمر وأقضيته». جمع الحديث والتفسير والفقه والورع والعبادة والزهد. توفي سنة ٩٣هـ. وقيل ٩٤هـ.

انظر: تذكره الحفاظ (٥٤/١)، طبقات الحفاظ (ص١٧) حلية الأولياء (١٦١/٢)، شذرات الذهب (١٠٢/١).

(٥) هو: معمر بن عبد الله بن نافع بن عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب القرشي العدوي ويقال فيه معمر بن أبي معمر، شيخًا من شيوخ بني عدي، أسلم قديمًا وتأخرت هجرته إلى المدينة؛ لأنه كان قد هاجر الهجرة الثانية إلى الحبشة، روى عنه سعيد بن المسيب عنه أن رسول الله ﷺ قال «لا يحتكر إلا خاطئ».

انظر: الإصابة (٤٩٩/٣)، الاستيعاب (٤٢١/٣)، وجاء في الاستيعاب: كان معمر وسعيد يحتكران الزيت فدل على أنه أراد بالحكرة الحنطة وما يكون قوتا في الأغلب.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤٣/١١).

(١) الحديث رواه بمعناه عن ابن عباس مرفوعًا البخاري في صحيحه (٢٧/٢)، ورواه بلفظه عن ابن عباس مرفوعًا الإمام أحمد في المسند (٢١٩/١، ٢٢٧)، وأبو داود في السنن (٦٦/٤)، والنسائي في السنن (١٥١/٧)، وابن ماجه في السنن (١١٩٣/٢).

(٢) حديث: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه» رواه مسلم في صحيحه (٥٢/٤)، بشرح النووي، الإمام أحمد في المسند (٢٦٢/١، ٣٦٦، ٣٧٢)، والنسائي في سننه (١٧٢/٧)، أبو داود في سننه (٦٥/٤).

(م): وإن العادة بترك بعض المأمور تخصيص إن أقرها النبى ﷺ أو الإجماع، وأن العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما ورائه بل تطرح له العادة السابقة.

(ش): التخصيص بالعادة مما اختلف فيه نقل الإمام الرازى والآمدى وأتباعهما، فذكر الإمام أن العادة تخصص، وعكس الآمدى وابن الحاجب، فمن الناس من أجراه على ظاهره، ومنهم من حاول الجمع بينهما ظانا تواردهما على محل واحد.

والصواب أن للمسألة صورتين.

إحداهما: وهى التى تكلم فيها صاحب «المحصول» وأتباعه، أن يوجب النبى ﷺ أو يحرم شيئًا بلفظ عام، ثم يرى من بعد العادة جارية بترك بعضها أو بفعله، فالمختار كما قال فى «المحصول»: إنه علم جريان العادة فى زمن النبى ﷺ مع عدم منعه منها فتخصيص، والمخصص فى الحقيقة تقريره وإن علم عدم جريانها لم يخص، إلا أن يجمع عليه فيصح، ويكون المخصص هو الإجماع لا العادة، وإن جهل فاحتمالان.

الثانية: وهى التى تكلم فيها الآمدى وابن الحاجب، أن تكون العادة جارية على ورود العام بفعل معين كأكل طعام معين مثلا، ثم إنه - عليه السلام - ينهاهم عنه بلفظ يتناوله، كما لو قال: حرمت الربا فى الطعام، فهل يكون مقتصرًا على ذلك الطعام فقط أو يجرى على عمومه ولا تأثير للعادة فيه؟ والحق الثانى. وعندهم: إن الذى جرت به العادة مرادًا قطعًا، وإنما الخلاف فى أن غيره، هل هو مراد معه؟ وقال ابن دقيق العيد: الصواب التفصيل بين العادة الراجعة إلى الفعل وإلى القول، فما رجع إلى الفعل يمكن أن يرجح فيه العموم على العادة مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام، وتكون العادة بيع البر، فلا يخص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية.

وأما ما يرجع إلى القول فمثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتبارًا سبق الذهن فيه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد؛ لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما ساغ استعماله فيه؛ لأنه المتبادر إلى الذهن.

(م): وإن نحو: «قضى بالشفعة للجار» لا يعم؛ وفاقا للأكثر.

(ش): لأن ما ذكره ليس لفظ الرسول ﷺ، بل حكاية لفعله. ويحتمل أن يكون قضاؤه لجار كان بصفة يختص بها. وقد يتأيد بقول الشافعى، رضى الله عنه، وقائع الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وخالف ابن الحاجب: فاختار أنه يعم الجار مطلقا، وإنما ذكره الآمدى بحثًا فأقامه ابن الحاجب مذهبا وارتضاه، وقال:

وقال الشيخ في «شرح العنون»: اختار بعض الفقهاء عموم نحو: «قضى بالشفعة للجار»[(١)] على عدالة الصحابي، ومعرفته باللغة، ومواقع اللفظ، مع وجوب أن تكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان، ومنهم من قال: لا يعم، لأن الحجة في المحكي، ولا عموم للمحكي.

والحق التفصيل: فإن كان المحكي فعلاً أو شوهد لم يجز حمله على العموم، فلذلك وجه، وإن كان فعلاً لو حكى لكان دالاً على العموم، فعبارة الصحابي عنه يجب أن تكون مطابقة للقول لما تقدم من معرفته وعدالته.

تنبيهان:

الأول: قد يتخيل أن هذه المسألة مكررة مع قوله في باب العموم: «أن الفعل المثبت ليس بعام»، وليس كذلك، ولهذا أطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه، ثم ذكر «قضى بالشفعة للجار» واختار أنه يعم، والفرق أن الفعل لا صيغة له حتى يتمسك بعمومه، بخلاف القضاء والأمر والنهي، فإنه لا يصدر إلا عن صيغة وقد يفهم الراوي منها العموم فيرويه على ذلك.

الثاني: أن هذا لا يختص بـ«قضى»، بل يجري في نحو نهى عن بيع الغرر[(٢)]، ونكاح الشغار[(٣)]، وأمر بقتل الكلاب[(٤)]، كما قاله الغزالي، وخالفه غيره، وقطع هنا بالتعميم؛ لأن «أمر» و«نهي» عبارة عن أنه وقع منه خطاب بالتكليف، ولما لم يذكر مأمورًا ولا منهيًا علم أن المخاطب به الكل.

---

(١) حديث: «قضى بالشفعة للجار» رواه بهذا اللفظ عن أبي رافع النسائي في سننه (٧/٢٨١).

(٢) حديث: النهي عن بيع الغرر، رواه عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا، مسلم في صحيحه (٣/١١٥٣)، ومالك في الموطأ (ص٤١٢)، وأحمد في المسند (١/١١٦،٣٠٢)، (٢/١٥٤)، وأبو داود في سننه (٣/٢٥٤)، والنسائي في سننه (٧/٢٣٠)، وابن ماجه في سننه (٢/٧٣٩)، والدارمي في سننه (٢/٢٥١).

(٣) الشغار هو: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق. وقد نهى رسول الله ﷺ عنه، روى ذلك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما، البخاري في صحيحه (٣/٢٤٥) بحاشيه السندي، ومسلم في صحيحه (٩/٢٠٠) بشرح النووي.

(٤) الحديث رواه عن ابن عمر، رضي الله عنهما، بلفظ: «أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، فأرسل في أقطار المدينة أن تقتل» ورواه عن مطرف بن عبد الله عن ابن المفضل بلفظ، قال: أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، ثم قال: «ما بالهم وبال الكلاب»، ثم رخص في كلب الصيد وكلب الغنم. مسلم في صحيحه (١٠/٢٣٧) بشرح النووي.

(م): مسألة: جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال فى عمومه، والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت والمساوى واضح.

(ش): لا إشكال فى دعوى العموم فيما يذكره الشارع من الصيغ السابقة ابتداء، أما ما ذكره جوابًا لسؤال سائل، فلا يخلو إما أن يستقل بنفسه بدون السؤال أولا. فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فهو على حسب السؤال. إن كان عامًا فهو عام، وإن كان خاصًا فهو خاص حتى كأن السؤال معاد فيه، مثل أن يسأل: من يتوضأ بماء البحر فيقول: نعم، ولا خلاف فيه، وإن استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم، فهو على ثلاثة أقسام إما أن يكون أخص من السؤال أو مساويًا أو أعم:

والأول: الأخص، مثل قولك من جامع فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر. فى جواب سؤال: من أفطر فى نهار رمضان، وهذا الجواب إنما يجوز بثلاثة شرائط:

أحدها: أن يكون فيما خرج من الجواب تنبيه على ما لا يخرج منه، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وثانيها: أن يكون السائل من أهل الاجتهاد، وإلا لم يفد التنبيه.

وثالثهما: أن لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد، لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق. والأولان يمكن فهمهما من قول المصنف إذا أمكنت معرفة المسكوت وسكت عن حكمه فى العموم والخصوص، وهو كحكم السؤال فى ذلك، لكن لا يسمى عامًا، وإن كان السؤال عامًا؛ لأن الحكم فى غير محل التنصيص غير مستفاد من اللفظ بل من التنبيه، قاله الصفى الهندى.

والثاني: المساوى أن يكون الجواب مساويًا للسؤال؛ وهو إما فى العموم كما لو سئل عمن أفطر فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر؟ وإما فى الخصوص، كما لو قلت: ماذا يجب علىَّ، وقد أفطرت فى رمضان؟ فقيل: يجب عليك كفارة الظهار، وحكمه ظاهر، وحكى فى المستصفى هنا عن الشافعى حمله على العموم وأنه المراد بقوله: ترك الاستفصال مع تعارض الاحتمال يدل على عموم الحكم، ومثله بقول القائل: أفطر زيد فى نهار رمضان فقال: «يعتق رقبة»، أو طلق ابن عمر زوجته وهى حائض فقال: «ليراجعها».

(م): والعام على سبب خاص معتبر عمومه عند الأكثر.

(ش): ورود العموم على سبب خاص لا يقدح فى عمومه، فيتناول السبب وغيره، لأن العدول عن الخاص الذى هو السبب إلى محل العام دليل على إرادة العموم وهذا

مذهب الشافعي ، رضى الله عنه، كما قاله القاضى أبو الطيب والماوردى وغيرهما، وحكاه القاضى عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية، واحتج له الماوردى فى كتاب «اللغات» بأمرين:

أحدهما: أن السبب قد كان موجودًا ولا حكم، ثم ورد اللفظ فتعلق به الحكم، فكان اعتبار ما وجد الحكم بوجوده أولى من اعتبار ما لم يوجد الحكم بوجوده.

والثاني: أن تخصيص العموم إنما يقع بما ينافى اللفظ، ولا يقع بما يوافقه والسبب موافق، فلم يجز أن يكون مخصصًا، وعن المزنى والقفال: أنه يقتصر على ما خرج عليه السبب.

وقال إمام الحرمين: إنه الذى صح عنده من مذهب الشافعى ، رضى الله عنه، وقد أنكر الإمام فخر الدين فى المناقب ذلك. وقال: معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه، كيف! وكثير من الآيات نزلت فى أسباب خاصة، ثم لم يقل الشافعى - رضى الله عنه بقصرها على تلك الأسباب.

وفى المسألة **مذهب ثالث:** إن كان الشارع ذكر السبب فى الحكم اقتضى تخصيصه به، وإن لم يكن السبب إلا فى كلام السائل فالجواب على عمومه، حكاه ابن القطان فى كتابه عن أبى هريرة[1].

تنبيه: لا فرق فى هذا القسم بين أن يكون السبب سؤالا أو لا؛ ولهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله.

(م): فإن كانت قرينة التعميم فأجدر.

(ش): محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم، فإن كانت قرينة تقتضى التعميم فأجدر بالتعميم، مثال التعميم قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة**﴾ [المائدة: ٣٨]، والسبب رجل سرق رداء صفوان[2]، فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل

---

(١) قوله: «حكاه ابن القطان عن أبى هريرة» كذا بالأصل، وهو خطأ والصواب عن ابن أبى هريرة.

(٢) هو الصحابى: صفوان بن أمية بن خلف بن وهب، الجمحى القرشى المكى، أبو وهب، كان من أشراف قريش فى الجاهلية والإسلام، فصيح، جواد أسلم بعد الفتح، وكان من المؤلفة، شهد اليرموك، ومات بمكة سنة ٤١هـ، له فى كتب الحديث ١٣ حديثًا، روى عن النبى ﷺ، وروى عنه أولاده، أمية، وعبد الله، وعبد الرحمن، وابن ابنه صفوان بن عبد الله، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وطاووس، وعكرمة وغيرهم.

على الاقتصار على المعهود، ومثال القرينة القاصرة له على السبب تخصيص الشافعى رضى الله عنه نهيه عن قتل النساء والصبيان بالحربيات لخروجه على سبب وهو أنه ﷺ مر بامرأة مقتولة فى بعض غزواته فقال: «لم قتلت وهى لا تقاتل»، ونهى عن قتل النساء والصبيان[1]، فعلم أنه أراد به الحربيات، ويخلص بذلك عن استدلال أبى حنيفة على امتناع قتل المرتدة، فلم يعمل الشافعى، رضى الله عنه، بعموم هذا الخبر وقصره على سببه مع أن العبرة عنده بعموم اللفظ، لكن لما عارضه قوله: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولم يكن بد من تخصيص أحدهما بالآخر، فوجب تخصيص الوارد على سبب وحمل الآخر على عمومه؛ لأن السبب من أمارات التخصيص قال الماوردى فى «الحاوى»: ومن هنا قال ابن دقيق العيد: ينبغى أن يفرق بين سبب لا يقتضى السياق التخصيص به، وبين سبب يقتضى السياق والقرائن التخصيص به، فإن كان من الباقى فالواجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن. إذ به يتبين مقصود الكلام، وبه يرشد إلى بيان المجملات وتمييز المحملات وفهم مأخذ الخطاب.

(م): وصورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر فلا تخص بالاجتهاد، وقال الشيخ الإمام: ظنية: وقال: ويقرب منها خاص فى القرآن تلاه فى الرسم عام للمناسبة.

(ش): العام إذا ورد على سبب، فصورة السبب هل هى قطعية الدخول حتى لا يجوز تخصيصها بالاجتهاد؛ بخلاف ما زاد عليه، فإنه يجوز تخصيصه به، أو كغيرها من الأفراد، فالجمهور على الأول وربما ادعى فيه الإجماع؛ لأن العام يدل عليه بطريقين، وعن أبى حنيفة الثانى، وأنه يجوز إخراج السبب عن العموم استنباطًا من مصيره إلى أن الولد يلحق

=كان يطوف بالبيت وصلى ثم لف رداء له من برد، فوضعه تحت رأسه فنام، فأتاه لص، فاستله من تحت رأسه، فأخذه فأتى النبى ﷺ فقال: «أسرقت رداء هذا؟»، قال: نعم، قال: «اذهبا به فاقطعا يده»، قال صفوان: ما كنت أريد أن تقطع يده فى ردائى، فقال له: «فهلا قبل أن تأتينى».

انظر: الإصابة (١٨١/٢)، الاستيعاب (١٧٦/٢). وانظر: الحديث فى موطأ مالك (٣٨٥،٣٨٤/٢)، سنن النسائى (٦٩/٨)، سنن ابن ماجه (٨٦٥/٢)، بذل المجهود (٣٤٢/١٧).

(١) حديث النهى عن قتل النساء والصبيان، رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما، البخارى فى صحيحه (١١٣/٢)، والإمام أحمد فى المسند (٧٦،٢٣،٢٢/٢)، وأبو داود فى سننه (٥٣/٣)، وابن ماجه فى سننه (٩٤٧/٢)، والدارمى فى سننه (٢٢٢/٢).

بالفراش فى الحرة دون الأمة، وإن كان حديث ابن زمعة[1] إنما ورد فى الأمة، والحق أن السبب لا يكون قرينة فى القطع بالدخول، وهذا لا يجوز أن يصير اللفظ نصًا صريحًا فى بعض مسمياته لقرينة خارجية تتصل به بالنسبة إليه، وهو صار نصًا فيه، لقرينة الورود فيه لا من حيث الوضع، ودلالة العام إما أن تتحد بالنسبة إلى مسمياته من حيث الوضع لا غير، فلا منافاة بين كونه نصًا صريحًا فى محل الورود، وبين كونه عامًا هذا ما ذهب إليه الشيخ الإمام، فقال: القطع بالدخول ينبغى أن يكون محله إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك، أو على اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة، وإلا فقد ينازع الخصم دخوله وضعًا تحت اللفظ العام، ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب، وبيان أنه ليس بداخل فى الحكم فإن للحنفية أن يقولوا فى حديث عبد ابن زمعة: أن قوله ﷺ: «الولد للفراش»، وإن ورد فى الأمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إما بالثبوت وإما الانتفاء، فإذا ثبت أن الفراش هى الزوجة؛ لأنها الذى يتخذ لها الفراش غالبًا، وقال: الولد للفراش، كان فيه حصر أن الولد للحرة ومقتضى ذلك لا يكون للأمة، فكان فيه بيان الحكمين جميعًا، نفى السبب عن السبب وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به أنه لابد من بيان حكم السبب، أما كونه بقطع دخوله فى ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على تعيين واحد منهما، قال: وجميع ما تقدم فى السبب وبقية الأفراد التى دل اللفظ العام بالوضع عليها وبين ذينك الشيئين رتبة متوسطة، فيقول: قد تنزل الآيات على الأسباب الخاصة، وتوضع كل واحدة منها ما يناسبها من الآية رعاية لنظم القرآن وحسن اتساقه، فذلك الذى وضعت معه الآية النازلة على سبب خاص للمناسبة، إذا كان مسوقًا لما نزل فى معنى يدخل فى ذلك اللفظ العام، أو كان من جملة الأفراد الداخلة وضعًا تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال: إنه كالسبب فلا يخرج ويكون مرادًا من الآية قطعًا ويحتمل أن يقال أنه لا ينتهى فى القوة إلى ذلك لأنه قد يراد غيره وتكون المناسبة لشبهه به والحق أنه رتبة متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد مثاله: قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾** [النساء: ٥٨]، فإن مناسبتها لما قبلها وهو قوله: **﴿ألم تر إلى**

---

(١) حديث ابن زمعة هو: أن سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة اختصما فى غلام، فقال سعد: هذا يا رسول الله ابن أخى عتبة بن أبى وقاص، عهد إلىَّ أنه ابنه، انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخى يا رسول الله ولد على فراش أبى من وليدته، فقال: «هو لك يا عبد، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبى منه يا سودة بنت زمعة».

انظر: صحيح البخارى (٤/١٧٠)، صحيح مسلم (٢/١٠٨٠)، الإصابة (٢/٤٢٥).

الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً﴾ [النساء: ٥١]، إن ذلك إشارة إلى كعب بن مالك(١) كان قدم مكة وشاهد قتلى بدر، وحرض الكفار على الأخذ بثأرهم فسألوه من هو أهدى سبيلاً، فقال: أنتم، كذبًا منه وضلالة.

فتلك الآية فى حقه وحق من شاركه فى تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم فى كتابهم نعت النبى ﷺ وصفته، وقد أخذت عليهم المواثيق أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه، وكان ذلك أمانة لازمة فلم يؤدوها وخانوا فيها وذلك يناسب الأمر بأداء الأمانة.

تنبيه: لا ينبغى ذكر هذه المسألة فى العام المخصوص عند من اعتبر السبب لأنه من العام الذى أريد به الخصوص، وقد سبق الفرق بينهما.

(م): مسألة: إن تأخر الخاص عن العمل نسخ العام وإلا خصص، وقيل: إن تقارنا تعارضا فى قدر الخاص كالنصين وقالت الحنفية وإمام الحرمين: العام المتأخر ناسخ فإن جهل فالوقف أو التساقط.

هذه المسألة فى بقاء العام على الخاص إذا وجد نصان متنافيان، أحدهما عام والآخر خاص، فإما أن يعلم تاريخهما أو لا، فإن علم، فإما أن يعلم تأخر أحدهما على الآخر، أو تقاربهما، فإن علم المتأخر فإما أن يتأخر عن وقت العمل أم لا، فهذه أقسام:

الأول: أن يكون الخاص متأخرًا عن وقت العمل بالعام، فهاهنا يكون الخاص ناسخًا لذلك القدر الذى تناوله العام بلا خلاف، ولا يمكن حمله على التخصيص، لأن تأخر بيانه عن وقت العمل ممتنع، وقول المصنف نسخ العام أى الفرد الذى تناوله العام، وإلا فلا خلاف أنه يعمل بالعام فى بقية الأفراد فى المستقبل.

الثانى: أن يتأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فمن منع تأخير بيان

---

(١) قوله: «كعب بن مالك» كذا بالأصل وهو خطأ والصحيح «كعب بن الأشرف» وهو ما تدل عليه الآية وسبب نزولها: أخرج أحمد وابن أبى حاتم عن ابن عباس قال: لما قدم كعب بن الأشرف مكة، قالت قريش: ألا ترى هذا المنصبر المنتبر من قومه يزعم أنه خير منا، ونحن أهل الحجيج، وأهل السدانة، وأهل السقاية؟ قال: أنتم خير، فنزلت فيهم ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ ونزلت ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب﴾ إلى ﴿نصيرًا﴾.
قلت: وروى غير ذلك فى أسباب نزولها.
انظر: تفسير القرطبى (١٨١٩/٣)، تفسير الجلالين (ص٨٦) أسباب النزول للنيسابورى (ص١١٤)، ولباب النقول فى أسباب النزول للسيوطى (ص١٤٩) مزيلاً بتفسير الجلالين.

التخصيص كالمعتزلة، أحال المسألة ومن جوز اختلفوا، والأكثرون أن الخاص يكون مخصصًا للعام؛ لأنه وإن جاز أن يكون ناسخًا لذلك القدر منه لكن التخصيص أقل مفسدة، وعن الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام بحيث يتخلل بينهما زمان يتمكن المكلف به من العمل أو الاعتقاد لمقتضى العام، كان الخاص ناسخًا.

الثالث: أن يتأخر العام عن وقت بالخاص فهاهنا ينبنى العام على الخاص عندنا، وذهب بعض الحنفية إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم.

الرابع: أن يتأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به فكالذى قبله وإن علم مقارنتهما، فإما أن يكون الخاص مقارنًا للعام نحو: «فيما سقت السماء العشر» ثم يقول عقيبه: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»، فالخاص يخصص العام، وأما إن كان العام مقارنًا للخاص نحو «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» ثم يقول عقيبه: «فيما سقت السماء العشر» فكذلك، وحكى فى المحصول قولاً، أنهما يتعارضان فى القدر الذى تناوله الخاص، وعزاه ابن السمعانى للقاضى أبى بكر، وهو ينفى نقل الشيخ أبى حامد وغيره الإجماع على تقدم الخاص، وأما إذا لم يعلم تاريخهما، فعندنا ينبنى العام على الخاص وعند أبى حنيفة يتوقف إلى ظهور التاريخ أو الترجيح، أو يرجع إلى غيرهما، وإلى هذه الأقسام كلها أشار المصنف بقوله: وإلا خصص، أى يقضى بالخاص على العام، تأخر العام وتقدم الخاص أو عكسه، أو تقارنا وعلم المتقدم أو تقارنا وجهل.

ولما كان خلاف التعارض عند المقارنة غريبًا صرح به، وقوله: «فإن جهل»، من تمام قول الحنفية فتفطن له، وابن الحاجب اقتصر على حكاية التساقط عنهم، وصاحب البديع على الوقف، فلهذا جمع المصنف بينهما وهما متقاربان، زاد فى البديع، ويؤخر المحرم احتياطًا.

(م): وإن كان كل عاما من وجه، فالترجيح، وقالت الحنفية: المتأخر ناسخ.

(ش): إذا تعارض خطابان، أحدهما خاص من وجه عام من وجه والآخر خاص من وجه عام من وجه وتنافيا فى الحكم الذى ابتنى عليهما، فيصار إلى الترجيح، ومثاله قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» مع نهيه عن قتل النساء، فإن الأول خاص فى المرتدين عام فى النساء والرجال والثانى خاص فى النساء عام فى الحربيات والمرتدات.

قال الشيخ تقى الدين فى «شرح الإلمام»: وكان مرادهم الترجيح العام الذى لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو، وفيما قاله نظر، فإن صاحب «المعتمد» حكى عن بعضهم فى هذه المسألة، أن

أحدهما إذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص، وكذا إذا كان أحدهما مقصودًا بالعموم فإنه يرجح على ما كان عمومه اتفاقا، وعلم من إطلاق المصنف أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو مقارنتهما، وهو كذلك، وما حكاه عن الحنفية من أن المتأخر هو الناسخ فهو قياس ما سبق عنهم في التي قبلها لكن لم أجده صريحًا في هذه المسألة.

(م): المطلق والمقيد: المطلق الدال على الماهية بلا قيد، وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة، ومن ثم قالا: الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي، وليس بشيء، وقيل: بكل جزئي، وقيل: إذن فيه.

(ش): المراد بالدال على الماهية بلا قيد من حيث هي، من غير اعتبار عارض من عوارضها، كقولنا: الرجل خير من المرأة، فخرج بقوله: بلا قيد المعرفة والنكرة، أما المعرفة فلأنها تدل على الحقيقة مع وحدة معينة كزيد، وأما النكرة فلأنها تدل عليها مع وحدة معينة كرجل، وظهر بهذا الفرق بين المطلق والنكرة[1]، وقيل: لا فرق بينهما، وبه صرح الآمدى فقال: المطلق في سياق الإثبات، وتابعه ابن الحاجب، فقال: المطلق ما دل على شائع في جنسه، وقوله: «شائع» أي لا يكون متعينًا، بحيث يمتنع صدقه على كثيرين، وقوله: في جنسه، أي له أفراد تماثله، وهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي، والدال على واحد غير معين وهو النكرة؛ لأنها أيضًا لفظ دال على شائع في جنسه وقول المصنف: توهماه النكرة، ممنوع بل تحققاه وما صنعاه خير مما صنعه المصنف، ولا شك أن مفهوم الماهية بلا قيد، ومفهومها مع قيد الوحدة، متغايران. لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره، ولكن الأصوليون لم يفرقوا بينهما؛ لأنه لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما، فإن التكليف لا يتعلق إلا بالموجود في الخارج، والمطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين في الخارج، لأن المطلق لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الآحاد ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته إليه، فيكون المطلق الموجود واحدًا غير معين، وذلك هو مفهوم النكرة والأصولي إنما يتكلم فيما يقع به التكليف، فلهذا فسره بالمعين، وأما الاعتبارات العقلية كما فعله المصنف فلا تكليف بها، إذ لا وجود لها في الخارج، لأن المكلف به يجب إيقاعه. والإتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا يكلف به، ولهذا ذكر صاحب «البديع» من الحنفية، المطلق كما

---

(١) قال الأصفهاني في شرحه للمحصول بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء، بل غاير بينهما فإن المطلق الدال على الماهية من حيث هي والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٤).

ذكره ابن الحاجب مع قوله: فيما بعد، أن الحق تفسير المطلق بالماهية من حيث هى، والحاصل أن الماهية من حيث هى لا يمكن أن توجد فى الخارج إلا فى ضمن الجزئيات. فعند ورود الأمر بها، يكون المطلوب بها جزئيًا من جزئياتها، لأنها نص مطلوبة بالقصد الأول، فورود الأمر بها لدلالتها عليها بالمطابقة، وتصير قيدًا من القيود الموجبة لجزئيتها مقصودًا بالقصد الثانى لتوقف وجودها عليه، فيؤول الأمر إلى أن يكون المطلوب بها جزئيا من جزئياتها، فيؤول الأمر باللفظ الدال على الماهية عند استعماله فى التكليف إلى الدلالة على جزئى وهو النكرة، فلا فرق بينهما فى التكاليف، فلهذا صح تسمية كل منهما بالمطلق، وتفسير المطلق بكل واحد منهما.

وقوله: «ومن ثم»، أى ولأجل هذا التأصيل، قال الآمدى وابن الحاجب: إن الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئى من جزئيات الماهية، لا بالكلى المشترك، فإذا قيل: أمرت من غير تعيين، فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة؛ لأن الماهية هى المطلوبة؛ لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الأعيان فلا تطلب. قال المصنف: وليس بشىء، يعنى لأنا نفرق بين الماهية بشرط شىء وبشرط لا شىء وبلا شرط، وإذا قرنت بينها علمت أن المطلوب الماهية من حيث هى، لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية، ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر، ثم إن ذلك غير مستحيل بل موجود فى الجزئيات، وذهب الإمام فخر الدين إلى أنه أمر بالماهية المشتركة بين الأفراد لا بجزئى معين وهو ما حكاه أبو المناقب الزنجانى(١) عن مذهب الشافعى رضى الله عنه، وأن الأول مذهب أبى حنيفة، والحق أن الماهية من حيث هى لا تستلزم التعدد ولا الوحدة، بل هى صالحة لأن يعرضها كل واحد منهما، ووجه ما أشار إليه المصنف من بناء هذه المسألة على هذا الأصل، أن من قال إن الأمر بمطلق الماهية أمر بواحد من جزئياته، فالمطلق عنده عبارة عن جزئى ممكن مطابق الماهية لا عين الماهية من حيث هى، واشتمالها فى الأصول لكونها هى المرادة منه، وقوله: إذن فيه إشارة إلى احتمال أبداه الصفى الهندى فى القياس فى الكلام على حجيته بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ [الحشر: ٢] حيث اعترض الخصم بأن الدال على الكلى لا يدل على الجزئى، فلا يلزم الأمر بالقياس

---

(١) هو: محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار شهاب الدين الزنجانى، لغوى، من فقهاء الشافعية، من أهل ذنجان بقرب أذربيجان، استوطن ببغداد وولى فيها نيابة قضاء القضاة، وعزل ودرس بالنظامية ثم بالمستنصرية، استشهد ببغداد أيام دخول هولاكو سنة ٦٥٦ هـ، من مصنفاته: كتاب فى تفسير القرآن الكريم، مختصر الصحاح فى اللغة، تخريج الفروع على الأصول.
انظر: طبقات الشافعية (١٥٤/٥)، النجوم الزاهرة (٦٨/٧).

الذى هو جزئى للكلى الذى هو مطلق الاعتبار، قال الهندى: ويمكن أن يجاب بأن الأمر بالماهية الكلية، وإن لم يقتضِ الأمر بجزئياتها، لكن يقتضى تخيير المكلف فى الإتيان بكل واحد من تلك الجزئيات بدلاً عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها أو لجميعها، ثم التخيير بينهما يقتضى جواز فعل كل واحد منها.

(م): مسألة: المطلق والمقيد كالعام والخاص وزيادة أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما، وكانا مثبتين، وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق، فهو ناسخ وإلا حمل المطلق عليه، وقيل: المقيد ناسخ إن تأخر، وقيل: يحمل المقيد على المطلق.

(ش): ما سبق فى مسائل الخاص والعام من متفق عليه ومختلف فيه، يجرى فى المطلق والمقيد، ويزيد مسألة فى حمل المطلق على المقيد فلا يخلو إما أن يختلف حكمهما أولا، فإن لم يختلف حكمهما فلا يخلوان إما أن يتحد موجبهما أى سببها أولا، فإن اتحد موجبهما، فلا يخلوان إما أن يكونا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبتًا والآخر منفيًا.

القسم الأول: أن يكونا مثبتين بأن يذكر الرقبة مطلقة فى كفارة القتل، وتقيد بالإيمان فى كفارة القتل أيضًا، فإن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ، وإن لم يتأخر المقيد ففيه ثلاثة مذاهب: **أصحها**: حمل المطلق على المقيد جمعًا بين الدليلين، ويكون المقيد بيانًا للمطلق، أى يكون المراد بالمطلق المقيد، لانسخًا له، سواء تقدم المطلق أو تأخر.

والثاني: أن يحمل المطلق على المقيد، ويكون المقيد ناسخًا للمطلق إن تأخر المقيد.

والثالث: أن يحمل المقيد على المطلق سواء تقدم أو تأخر وحاصله إنهما مسألتان: حمل المطلق على المقيد وفيه قولان، والثانية: إذا قلنا: يحمل فهو بيان أو نسخ قولان والأصح الأول، واعلم أن جماعة نقلوا الاتفاق فى هذا القسم على حمل المطلق على المقيد منهم القاضى أبو بكر، وليس الأمر كذلك، وذكر ابن السمعانى فى «القواطع»: أن الحنفية اتفقوا على أنه لا يحمل إذا اختلف السبب واختلفوا إذا اتفق السبب. فقال بعضهم: يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده كما إذا اختلف السبب ومنهم من قال: يحمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة انتهى وذكر الطرطوشى من المالكية: أن أصحابه اختلفوا فى حمل المطلق على المقيد مع اتحاد السبب والحكم كإطلاق المسح فى قوله: «يمسح المسافر ثلاثة أيام» وتقييده بقوله: «إذا تطهر فلبس».

(م): وإن كانا منفيين فقائل المفهوم يقيده به وهو خاص وعام.

(ش): **القسم الثاني**: أن يكونا منفيين نحو، لا تعتق مكاتبًا ولا تعتق مكاتبًا كافرًا،

فمن يخصص بالمفهوم لابد أن يقيد المكاتب بمفهوم قوله مكاتبًا كافرًا، وهو من باب تخصيص العام لكونه في سياق النفي لا تقييد المطلق، وأما من لا يقول بالمفهوم فلا يعتق المكاتب أصلاً، ويعمل بمقتضى الإطلاق ولا يخصه بالنهي المقيد؛ لأنه بعض ما دخل تحته، هذا حاصل مراد المصنف، وفيه تنبيه على أن جعل ابن الحاجب لهذا من باب المطلق والمقيد معترض.

وكلام ابن دقيق العيد يخالفه فإنه قال في قوله ﷺ: «لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول»[1]، أنه يقتضي تقييد النهي بحالة البول ووردت رواية أخرى في النهي عن مسه باليمين مطلقا من غير تقييد بحالة البول، فمن الناس من أخذ بهذا المطلق وقد يسبق إلى الفهم أن العام محمول على الخاص، فيخص النهي بهذه الحالة وفيه بحث؛ لأن هذا يتجه في باب الأمر والإثبات، فأما لو جعلنا الحكم للمطلق أو للعام في صورة الإطلاق أو العموم كان فيه إخلال باللفظ الدال على طلب القيد وذلك غير جائز، وأما في باب النهي، فإنًا إذا جعلنا الحكم للمقيد، أخللنا بمقتضى اللفظ المطلق مع تناول النهي له وذلك غير سائغ، وهذا كله بعد النظر في تقديم المفهوم على ظاهر العموم.

(م): **وإن كان أحدهما أمرًا والآخر نهيًا، فالمطلق مقيد بضد الصفة.**

(ش): **الثالث:** أن يكون أحدهما مثبتًا والآخر منفيًا مثل: إن ظاهرت فاعتق رقبة، ويقول: لا تملك رقبة كافرة، فإنه تقييد المطلق بنفي الكفر، لاستحالة إعتاق الرقبة الكافرة مع عدم تملكها، والحمل هنا ضروري لذلك، لا من أجل أن المطلق فيهما محمول على المقيد، ولهذا قال المصنف، فالمطلق مقيد بضد الصفة.

(م): **وإن اختلف السبب فقال أبو حنيفة: لا يحمل، وقيل: يحمل لفظًا، وقال الشافعي رضي الله عنه: قياسًا.**

(ش): ما سبق جميعه عند اتحاد السبب، فإن اختلف كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار[2] وتقييدها بالإيمان في القتل[3]، فهي محل الخلاف. فقال أبو حنيفة: لا يحمل

---

(١) الحديث رواه عن أبي قتادة مرفوعًا، البخاري في صحيحه (٤١/١)، ومسلم في صحيحه (٢٢٥/١).

(٢) وذلك في قوله تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾ [المجادلة: ٣].

(٣) وذلك في قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنًا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢].

عليه أصلاً[١] وإلا يلزم رفع ما اقتضاه المطلق بأى صورة كانت فيكون نسخًا، والقياس لا يكون ناسخًا، وذهب المعظم إلى أنه يحمل المطلق على المقيد[٢]، ثم اختلفوا هل يحمل بموجب اللفظ، ولا يتوقف على جامع أو لابد من دليل من قياس أو غيره، كما يجوز تخصيص العموم بالقياس وغيره. والأول هو الذى عليه جمهور أصحابنا، وقال الماوردى والرويانى فى باب القضاء: إنه ظاهر مذهب الشافعى رضى الله عنه، وأما المصنف فتابع فيه الآمدى فى نسبة الثانى إلى الشافعى رضى الله عنه، والأقرب الأول، فإن أصحاب الشافعى، رضى الله عنه، أعرف بمذهبه.

وقد قال سليم الرازى فى «التقريب»: إنه ظاهر كلام الشافعى، رضى الله عنه، وظهر أن فى حكاية كلام المصنف لهذا المذهب أمرين:

أحدهما ما ذكرناه.

وثانيهما: تخصيصه الحمل بالقياس وهو فيه متابع لابن الحاجب مع أن القائل بأنه لا يحمل بنفس اللفظ، يقول: لابد من دليل إما قياس أو غيره على ما سبق، ولا يخصه بالقياس[٣].

(م): وإن اتحد الموجب واختلف حكمهما فعلى الخلاف.

(ش): كذا قاله القاضى أبو بكر فى كتابه المسمى «المحصول» ومثله بآية الوضوء،

---

(١) قلت: الأحناف يعملون بكل واحد من النصين فى موضعه، فيجوز عندهم إعتاق الرقبة الكافرة فى كفارة الظهار، لأن النص ورد مطلقا فيها، ولا يصح إعتاق الرقبة الكافرة فى كفارة القتل الخطأ، لأن النص ورد فيه مقيدًا بالإيمان، وهذا يعنى أنه لا تعارض عندهم بين النصين. قال الشوكانى: وحكاه القاضى عبد الوهاب عن أكثر المالكية.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٥).

(٢) قال الشوكانى: ولا يخفاك أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضى حصول التناسب بينهما بجهة الحمل فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل. انتهى. بتصرف.
انظر: إرشاد الفحول (ص٨١٧).

(٣) وذهب جماعة من محققى الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس، بل يدعى أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا. قال الرازى فى المحصول: وهو القول المعتدل. قال: واعلم أن صحة هذا القول إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين أما الأول: يعنى مذهب جمهور الشافعية، وهو التقييد، فضعيف جدًا، لأن الشارع لو قال: أوجبت فى كفارة القتل رقبة مؤمنة، وأوجبت فى كفارة الظهار رقبة، كيف كانت، لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٥).

فإنه قيد فيها غسل اليدين إلى المرفقين(١)، وأطلق فى التيمم الأيـدى(٢)، والسبب واحد وهو الحدث، وابن الحاجب قال: إن اختلف حكمهما مثل: اكـس ثوبًا، وأطعم طعامًا نفيسًا، فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقًا أى سواء اتحد السبب أو اختلف، وقال المصنف وأومأ غيره إلى المخالفة فقال: ينبغى أن يكون الثـوب نفيسًا كالطعام، ويشهد لجريان لجريان(٣) وهو ما ذكره الباجى فى الفصول وغيره، اختلاف قولى الشافعى، وإن القاتل إذا لم يقدر على الصيام هل يجب عليه الإطعام، حملاً لكفارة القتل على كفارة الظهار، كما قيدنا الرقبة المطلقة بالإيمان حملاً لها على الآية المقيـدة، والأصح المنع، لأن آية القتل لم تتعرض إلا للإعتاق والصيام. فلا يلحق بهما خصلة ثالثة وإنما اعتبرنا الإيمان، لأن الرقبة مذكورة فى الآيتين، وإن أطلقت فى إحداهما، وأما الإطعام فمسكوت عنه من أصله والمسكوت لا يحمل على المذكور.

(م): والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما إن لم يكن أولى بأحدهما قياسًا.

(ش): ما سبق جميعه فيما إذا قيد فى موضع وأطلق فى موضع، فأما إذا أطلق فى موضع، ثم قيد فى موضعين بقيدين متنافيين، فمن قال بالحمل لفظًا، قال: يبقى المطلق على إطلاقه، إذ ليس التقييد بأحدهما أولى، ومن قال بالحمل قياسًا حمله على ما حمله عليه أولى، فإن لم يكن قياس رجع إلى أصل الإطلاق، وبهذا يندفع اعتراض الحنفية، حيث قالوا: لم قلتم لا يشترط التتابع فى قضاء رمضان مع كونه ورد مطلقًا فى: ﴿**فعدة من أيام أخر**﴾ [البقرة: ١٨٤]، ولم يحملوه على القتل ولا على صوم الظهار وكذا صوم كفارة اليمين لم يحملوه على الصوم فى كفارة القتل والظهار، فإن الأظهر عندكم جواز التفريق فيه؛ لأنا نقول هذا الحمل قد تحاذيه، أعنى صوم المتعة، حيث نص فيه على التفريق(٤) وصوم الظهار حيث نص فيه على التتابع(٥) فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر، فتركناه على حاله، والكلام فى مطلق له مقيد واحد.

(١) وذلك فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ [المائدة: ٦].

(٢) وذلك فى قوله تعالى: ﴿فتيمموا صعيدًا طيبًا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوًا غفورًا﴾ [النساء: ٤٣].

(٣) كلمة «جريان» كذا بالأصل ولعلها مكررة ولعل الصواب الذى يقتضيه السياق «لجريان الخلاف».

(٤) وذلك فى قوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ [البقرة: ١٩٦].

(٥) وذلك فى قوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ [المجادلة: ٤].

ونازع بعض الحنفية فى كون صوم التمتع مقيدًا بالتفريق، وإنما لم يجز قبل يوم النحر؛ لأنه مضاف إلى وقت الرجوع بحرف إذا فى قوله تعالى: ﴿**وسبعة إذا رجعتم**﴾ سلمناه لكن ليس هو فى الكل بل فى بعض أجزائه قال لأصحابه: ويجب بقاء كل من المقيدين على تقييده وأما حمله على تقييد صاحبه فينظر فيه، فإن تنافى الجمع بينهما كصوم الظهار مع صوم التمتع، لم يحمل أحدهما على الآخر وإن لم يتنافيا، ففى حمله من غير دليل وجهان، فإن حملناه صار كل منهما مقيدًا بالقيدين معًا، قاله الماوردى والرويانى فى باب القضاء: قالا: وعلى هذا يجوز حمل المطلق أيضًا على المقيدين، ويصير كل من الكلامين مفيدًا بشرطين.

(م): الظاهر والمؤول: الظاهر ما دل دلالة ظنية.

(ش): الظاهر لغة: الواضح، واصطلاحًا ما دل على معنى دلالة ظنية، إما بالوضع اللغوى كالأسد، أو العرفى كالغائط، فقوله: ما دل، جنس، وقوله: ظنية: احتراز عن النص، فإنه يدل دلالة قطعية، وهذا التعريف أعم مما ذكره المصنف فى باب المنطوق والمفهوم حيث قال: ظاهر إن احتمل مرجوحًا كالأسد: فإن المراد هنا، ما يفيد معنى سواء أفاده مع معنى آخر إفادة مرجوحه أو لم يفده.

(م): والتأويل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد أولا لشيء فلعب لا تأويل[1].

(ش): التأويل لغة: من آل يؤول، أى رجع يرجع[2]. واصطلاحا: ما ذكره[3] فقوله

---

(١) قلت: والثالث الذى قال فيه «أو لا لشيء فلعب لا تأويل» هو تأويل باطل غير مستساغ، لأنه صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى غير ظاهر منه لا يحتمله ولا يوجد دليل عليه، وحكمه البطلان وعدم العمل به مطلقًا؛ لأن العمل به يستلزم نسخ الشريعة، وتبديلها، وهو إن لم يكن كفرًا لتعمد المتأول فهو يؤول إلى الكفر، كالمتؤولة فى الأسماء والصفات، أو كالمرتدين الذين تأولاً وقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ فامتنعوا عن دفع الزكاة لخليفة رسول الله ﷺ. ويعرف هذا التأويل بالآتى: ١ - يكون متعذرًا لا يحتمله اللفظ ولا يوجد دليل عليه لا شرعى ولا لغوى.

٢ - مخالفته للعلوم الشرعية واللغوية.

٣ - مخالفته لعمل الصحابة وإجماع الأمة.

٤ - إطلاقه فى كل لفظ سواء كان يحتمل التأويل أو لا يحتمله كتأويلهم فى المحكم والمفسر والمتشابه. انتهى. انظر: معايير التأويل والمتأولين مخطوط لنا.

(٢) قال الشوكانى: التأويل مشتق من آل يؤول إذا رجع، تقول آل الأمر إلى كذا أى رجع إليه، ومآل الأمر مرجعه. وقال النضر بن شميل: إنه مأخوذ من الإيالة، وهى السياسة يقال=

حمل الظاهر، خرج حمل النص على معناه وحمل المشترك على أحد معنييه فلا يسمى تأويلا[1]. وقوله: على المحتمل، أخرج حمل الظاهر على ما لا يحتمله. وقوله: المرجوح، احتراز عن حمل الظاهر على معناه الراجح، فلا يسمى تأويلاً، ويخرج به حمل اللفظ على مدلوله الظاهر المرجوح والمحتمل معًا فلا يسمى تأويلاً، وهذا التعريف يشمل الصحيح والفاسد، فإن حمل لدليل يصيره راجحًا فصحيح سواء كان ذلك الدليل قطعيًا أم ظنيًا. أو لما يظن دليلاً وليس كذلك ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل.

(م): ومن البعيد تأويل أمسك على ابتدى.

(ش): التأويل قد يكون قريبًا فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيدًا فيحتاج للأقوى، وقد يكون متعذرًا فيرد. وقد جرت عادة الأصوليين بذكر ضروب من التأويلات هنا؛ ليتميز الصحيح عن الفاسد؛ ليقاس عليها غيرها، والقصد بها التمرين والتدريب للرياضة نحو مسائل العويص في الفرائض. فمن البعيد تأويل الحنفية قوله ﷺ لغيلان بن سلمة وقد أسلم على عشر «أمسك أربعا وفارق سائرهن»[2]، فإنهم حملوا أمسك على ابتدى النكاح في أربع منهن. ووجه بعده أنه لم ينقل تجديد لامنه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين.

=لفلان علينا إيالة، وفلان أئل علينا أى سائس، فكان المؤول بالتأويل كالمتحكم على الكلام المتصرف فيه، وقال ابن فارس في فقه العربية: التأويل آخر الأمر وعاقبته، يقال: ما آل هذا الأمر مصيره، واشتقاق الكلمة من الأول وهو العاقبة والمصير. انتهى.

انظر: المرجع السابق، إرشاد الفحول (ص١٧٦)، المعجم الوسيط (١/٣٤).

(٣) قلت: وخلاصة المعنى الاصطلاحى للتأويل هو: صرف الكلام عن معنى ظاهر منه وإرادة معنى غير ظاهر منه يحتمله مع وجود دليل يؤيده فيصيره راجحا بعدما كان مرجوحا، وهو التأويل الصحيح، لا يصيره راجحا بل مرجوحا وهو التأويل الفاسد لأنه لا حكم فيه لأنه نقيضه الراجح الذى هو متعلق الظن قد حكم به ولا يقدح فى الراجح احتماله للنقيض المرجوح. أو صرف الكلام عن معنى ظاهر منه وإرادة معنى غير ظاهر منه لا يحتمله ولا يوجد دليل عليه، وهو التأويل البطال الغير مستساغ. انتهى.

انظر: معايير التأويل والمتأولين (مخطوط لنا).

(١) قلت: وحمل المشترك على أحد معنييه لا يسمى تأويلا فى حالة وجود قرينة أو دليل من غير حاجة إلى بحث ونظر وتأمل، وهو فى هذه الحالة يسمى مفسرًا أما إذا افتقر المشترك أو أى لفظ محتمل إلى البحث والنظر والتأمل حتى توجد قرينة أو دليل يدل على أحد معانى المشترك أو اللفظ المحتمل فهذا يسمى تأويلاً. انتهى. انظر: معايير التأويل والمتأولين.

(٢) سبق تخريجه.

(م): وستين مسكينًا على ستين مدًا.

(ش): من البعيد أيضا قولهم فى قوله تعالى: ﴿**ستين مسكينًا**﴾ [المجادلة: ٤]. أى إطعام ستين مسكينًا؛ لأن القصد رفع الحاجة وحاجة ستين مسكينًا فى يوم واحد كحاجة واحد فى ستين يومًا، فجعلوا المعدوم وهو طعام، مذكورًا؛ ليصح كونه مفعولاً لإطعام وقد جعلوا ستين مسكينًا عدمًا مع صلاحه؛ لأن يكون مفعولاً لإطعام. ثم هذه العلة رافعة لاعتبار العدد الذى هو حكم الأصل؛ فكانت مبطلة له، ولا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعكر على أصله بالإبطال، ولأن فى العدد فائدة، وهى أن دعاءهم أقرب إلى الإجابة، فلا يجوز إلغاؤها.

(م): وأيما امرأة نكحت نفسها على الصغيرة والأمة والمكاتبة.

(ش): أى حملوا المرأة فى الحديث على ذلك ووجه بعده، أن الصغيرة ليست بامرأة فى حكم اللسان، كما أن الصبى ليس برجل، وألزموا سقوط التأويل على مذهبهم؛ فإن الصغيرة لو زوجت نفسها فالعقد عندهم صحيح موقوف نفاذه على إجازة الولى ففروا من ذلك وقالوا هو محمول على الأمة، فألزموا بطلانه بقوله: فلها المهر، ومهر الأمة لا يجب لها بل لسيدها ففروا من ذلك، وقالوا: هو محمول على المكاتبة، فقيل لهم: هو باطل أيضًا، والقياس وإن قوى هنا فى نفسه لكن دلالة العام قوية، لأنه قال: أى، وهى كلمة عامة، وأكدها بكلمة ما، فيبعد الإتيان بهذه الصيغة المؤكدة مع إرادة صورة نادرة فيما بين النساء، بل لا تخطر بالبال، ومن هذا التقرير يظهر لك حسن جمع المصنف بين هذه الثلاثة وإيرادها على هذا الترتيب وهو فيه متبع لابن الحاجب وقد غفل عنه شراحه.

(م): ولا صيام لمن لم يبيت على القضاء والنذر.

(ش): لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية فى النهار، فجعلوه كاللغز، إذ حملوه على النادر مع اشتماله على صيغة العموم.

(م): وذكاة الجنين ذكاة أمه، على التشبيه.

(ش): عند الحنفية تجب ذكاة الجنين، وعند الشافعى، رضى الله عنه، أن ذكاة أمه تغنى عن ذكاته إن لم تمكن ذكاته، والحديث يروى برفع الذكاة ونصبها، والرفع هو المعروف المحفوظ، وبه ينهض استدلال الشافعى، رضى الله عنه، ورواه الحنفية بالنصب، وزعموا أنه يدل لهم على كلا الروايتين، ووجهوا النصب بوجهين:

أحدهما: أن التقدير كذكاة أمه، حذف الكاف فانتصب أى ذكاة كما تذكرون أمه.

وثانيهما: أنه أعمل فيه الذكاة الأولى؛ لأنها مصدر، فكأنه قال: فإن ذكاة الجنين ذكاة مثل ذكاة أمه والخبر محذوف أى واجبة، وأما على الرفع فلأن التقدير مثل ذكاة أمه، وحاصله حمله على التشبيه كما قاله المصنف، وأما أصحابنا فوهموا رواية النصب وقالوا: المحفوظ فى الرواية كما قاله حملة الحديث كالخطابى[1] وغيره. وهى تحتمل أوجهًا أحسنها ذكاة الجنين خبر مقدم، وذكاة أمه مبتدأ، والتقدير، ذكاة أم الجنين ذكاة له، قالوا: ولو كان كما قالت الحنفية: لم يكن للجنين مزية وحقيقة الجنين ما كان فى البطن وذبحه فى البطن لا يمكن، فعلم أنه ليس المراد أنه يذكى كذكاة أمه، بل ذكاة أمه كافية، ويؤيده رواية البيهقى: «ذكاة الجنين فى ذكاة أمه».

وفى رواية بذكاة، وأما توجيه الحنفية فضعيف، أما الأول، وهو تقدير النصب بحذف حرف الجر، قال ابن عمرون: ليس بشىء؛ لأنه يلزم منه جواز قولك: زيد عمرًا، أى كعمرو، وأما الثانى فلأن قيد حذف حرف الجر والأصل خلافه، بل رواية النصب - إن صحت - محمولة على تقدير وقت ذكاة أمه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فانتصب على الظرف، وهو يدل للشافعى، رضى الله عنه؛ ولأن الثانى إنما يكون وقتًا للأول إذا أغنى الفعل الثانى عن الأول، وإلا فمن المحال وقوع الذكاة فى وقت الثانية، وهذا التقدير للنصب أولى من تقديرهم، لوجهين:

أحدهما: عدم احتياجه للمحذوف.

وثانيهما: موافقته لرواية الرفع، وأما ما قالوه فى تقديره الرفع، فساعدهم ابن جنى على عادته، وقال: إذا حمل على ما قاله أبو حنيفة يكون المجاز وقع فى الخبر وهو الكثير، فكان الحمل عليه أولى، وهذا مردود كما قاله ابن عمرون؛ لأن سياق الحديث وسؤالهم نلقيه أم نأكله، لم يكن؛ لأنهم شكوا أن ما أدرك ذكاته وذكى من هذا الصنف المأكول حل أكله، وإنما سألوه كما تعذر فيه الذبح فوجب حمله على ذلك ليكون الجواب مطابقًا للسؤال.

(م): و ﴿إنما الصدقات﴾ [التوبة : ٦٠] على بيان المصرف.

(ش): أى دون إرادة استيعاب الأصناف بالعطاء، ولا شك أن المقتصر على الإعطاء

---

(١) هو: حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، البستى المعروف بالخطابى، من ولد زين الدين أبى الخطاب، أخى عمر بن الخطاب. فقيه، ومحدث، ولغوى وأديب، ولد سنة ٣١٢هـ. من مصنفاته: معالم السنن فى شرح كتاب السنن لأبى داود، وغريب الحديث، وشرح البخارى، وأعلام الحديث، وإصلاح خطأ المحدثين توفى سنة ٣٨٨هـ.
انظر: تذكرة الحفاظ (٣/٢٠٩)، إنباه الرواة (١/١٢٥).

لصنف واحد معطل. للتناول.

(م): ومن ملك ذا رحم محرم، على الأصول والفروع.

(ش): هذا الحمل لبعض الشافعية، ووجه بعده، تعطيل لفظ العموم؛ فإنه يبعد أن يأتى النبى ﷺ بالصيغة العامة ويريد به الأب والابن، مع أنه له اسما آخر يعرف به، وهو أبلغ فى التعريف كمن قال: من دخل دارى فله درهم، ثم قال: أردت به الأب، لا يستحسن. فإن قيل: كيف جعل المصنف هذا بعيدًا وهو مذهبه، فالجواب أن مذهبنا، اختصاص العتق بالأصول والفروع، أما حمل الحديث فلا، وإنما تلك طريقة ضعيفة لبعض الأصحاب، وحذاقهم لا يرتضونها؛ لأنهم لا يثبتون الحديث، فقال البيهقى حديث منكر[1] وقال الترمذى[2]: لم يتابع حمزة[3] عليه، وهو خطأ عند أهل الحديث، وكذا قال ابن عساكر[4]، والذى قضى عليه بالبعد: إنما هو حمل الحديث على خلاف ظاهره، وأما مقام الاحتجاج به فأمر آخر، وكذلك ما قضى عليه بالبعد من تأويلات الخصوم، فإنما بعده من قبل لفظه، ولا ينكر أن يكون عليه دليل من خارج، إلا أن تلك صناعة فقهية، وحظ الأصولى ما بنيناه.

(م): والسارق يسرق البيضة، على الحديد.

(ش): هذا التأويل حكاه ابن قتيبة[5].

عن يحيى بن أكثم[6] قال: حضرت مجلسه يتأول البيضة على الحديد، والحبل على

---

(١) انظر: سنن البيهقى (١٠/٢٨٩).

(٢) انظر: سنن الترمذى (٣/٤٦٧)، تحفة الأحوذى (٤/٦٥).

(٣) قوله: «لم يتابع حمزة» كذا بالأصل، وهو خطأ، والصحيح، هو أن الترمذى قال: رواه ضمرة بن ربيعة عن الثورى عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبى ﷺ ولم يتابع ضمرة على هذا الحديث، وهو خطأ عند أهل الأصول. انتهى.
انظر: المرجعين السابقين.

(٤) هو: على بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله، المعروف بابن عساكر، فقيه شافعى حافظ محدث. ولد سنة ٤٩٩هـ وتوفى سنة ٥٧١هـ، من مصنفاته: تاريخ الشام، الأطراف، تبين كذب المفترى.
انظر: البداية والنهاية (١٢/٢٩٤)، وفيات الأعيان (٣/٣٠٩).

(٥) هو: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى أبو محمد الكاتب النحوى، صاحب التصانيف الحسنة المفيدة. منها: المعارف، أدب الكاتب الشعر والشعراء، غريب القرآن، مشكل الشعراء، الأشربة، ولى قضاء الدينور.
انظر: وفيات الأعيان (٣/٤٢) وما بعدها، شذرات الذهب (٢/١٦٩)، بغية الوعاة (٢/٦٣).

حبال السفن ورأيته يعجب به، وهو باطل فإن هذا ليس موضع تكثير لما يأخذه السارق؛ إنما هو موضع تقليل، وأنه لا يقال: قبح الله فلانًا عرض نفسه للضرب. في عقد جوهر، إنما يقال: عرض يده في خلق رث أو كبة شعر، قال: وكان الحديث أورد على ظاهر الآية في قطع القليل والكثير، وأراد بالبيضة بيضة الدجاجة، ثم أعلم بعد: أن القطع لا يكون إلا في ربع دينار فصاعدًا.

(م): وبلال يشفع الأذان، على أن يجعله شفعًا لأذان ابن أم مكتوم.

(ش): المشهور أن الأذان مثنى لقوله: إن بلالاً[(١)]، يشفع الأذان، ونقل عن بعض السلف إفراده، وأول قوله: يشفع، يجعل آذانه شفعًا لآذان ابن أم مكتوم[(٢)] وهو ضعيف؛ لأن بلالا كان ينادى بليل، وابن أم مكتوم يتأخر حتى يقال له: أصبحت أصبحت فيكف يكون الأول شفعًا للثاني، وقد اعترض على المصنف في هذا المثال، بأن يشفع فعل مثبت لا عموم له وجوابه: أن العموم في المتعلق به وهو الآذان فيتناوله بجميع كلماته.

(م): المجمل[(٣)]: ما لم تتضح دلالته.

---

(٦) هو: يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن أبو محمد التميمي الأسيدي المروزي، فقيه، أصولي، مجتهد من القضاة ولد بمرو سنة ١٥٩هـ، وتوفي سنة ٢٤٢هـ من آثاره: التنبيه في الفقه، إيجاب التمسك بأحكام القرآن الكريم، وغيرها.

انظر: تاريخ بغداد (٢٠٤/١٤: ١٩١)، تهذيب التهذيب (١٥٨/١١، ١٥٩).

(١) هو: بلال بن رباح الحبشي، مولى أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، ومؤذن رسول الله ﷺ سفرًا وحضرًا، ولما توفي رسول الله ﷺ ذهب إلى الشام للجهاد، وأقام بها إلى أن توفي سنة ٢٠هـ وقيل غير ذلك، روى عنه جماعات من الصحابة والتابعين.

انظر: الإصابة (١٦٩/١)، أسد الغابة (٢٤٣/١)، تهذيب الأسماء (١٣٦/١)، حلية الأولياء (١٤٧/١).

(٢) هو: عبد الله بن أم مكتوم الأعمى القرشي العامري، كان قديم الإسلام بمكة، وهاجر إلى المدينة قيل مع مصعب بن عمير قبل رسول الله، وقيل قدمها بعد بدر بيسير فنزل دار القراء، وكان رسول الله ﷺ يستخلفه على المدينة في أكثر غزواته شهد فتح القادسية وكان معه اللواء يومئذ ثم رجع بعدها إلى المدينة، ولم يسمع بذكره بعد عمر بن الخطاب. روى عن النبي ﷺ وروى عنه عبد الله بن شداد، وعبد الرحمن بن أبي ليلى وغيرهما.

انظر: الإصابة (٥١٦/٢)، الاستيعاب (٢٥٠/٢، ٤٩٥).

(٣) المجمل في اللغة: المبهم من أجمل الأمراء إذا أبهم، وقيل: هو المجموع من أجمل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة، وقيل هو المتحصل من أجمل الشيء إذا حصله وفي الاصطلاح: هو=

(ش): إنما قال: «ما»، ولم يقل: لفظ ليشمل القول والفعل، إنما قال: لم تتضح دلالته، ولم يقل: لم يدل بمعين، احترازًا عن المهمل؛ إذا لا دلالة له، وهذا لـه دلالـة ولكـن غير واضحة.

(م): **فلا إجمال فى آية السرقة.**

(ش): أى لا فى اليد ولا فى القطع خلافًا لبعض الحنفية[1]، فإن اليد للعضو إلى المنكب حقيقة، وإطلاقها هنا على الكوع من إطلاق الكل على الجزء، وقد دل عليه دليل، وهو فعل النبى ﷺ، والإجماع وذلك أولى من الإجمال المؤدى إلى التعطيل، وأما القطع فإبانة المفصل فهو ظاهر فيه، فلا إجمال.

(م): **ولا فى نحو، ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾** [النساء: ٢٣].

(ش): أى فيما وقع فيه التحريم، على الأعيان؛ لأن المعقول فيه التصرف، فيعم جميع أنواعه من العقد على الأم، ووطئها، وهذه المسألة مكررة سبقت فى باب العموم فى قوله: وقد يعم اللفظ عرفًا كالفحوى، ونحو: **﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾**، وإنما أعادها؛ لأن عادة الأصوليين يذكرون هنا الخلاف عن الكرخى، واحتج عليه الشيخ أبو حامد، بأن الصحابة احتجوا بظاهر هذه الآيات فى إثبات التحريم ولم يرجعوا لغيره، وعلى الأول فيكون من المجاز المنقول حتى صار حقيقة عرفية، وقيل: إنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بأفعال المكلفين دون أعيانهم، ولهذا عرفوا الحكم بأنه الخطاب المتعلق بفعل المكلف، وذهب السرخسى، وفخر الإسلام من الحنفية إلى أن الحكم متعلق بالعين، كما يتعلق بالفعل، ومعنى حرمة العين خروجها

=ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٧)، المصباح المنير (١/ ١١٠)، المداخل الأصولية.

(١) قال بعض الحنفية: إنها مجملة إذ اليد العضو من المنكب والمرفق والكوع لاستعمالها فيها والقطع للإبانة والشق لاستعماله فيهما. وأجاب الجمهور: بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة، فالمطلقة تنصرف إلى الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية المحاربة. وأجاب بعضهم بأن اليد حقيقة فى العضو إلى المنكب ولما دونه مجاز فلا إجمال فى الآية وهذا هو الصواب. وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضيًا للمصير إلى المعنى المجازى فى الآية. ويجاب عما ذكر فى القطع بأن الإجمال إنما يكون مع عدم الظهور فى أحد المعنيين وهو ظاهر فى القطع لا فى الشق الذى هو مجرد قطع بدون إبانة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٠).

من أن تكون محلاً للفعل شرعًا، كما أن حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعًا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز، وأيضًا معنى الحرمة المنع، فمعنى حرمة الفعل، أن العبد يمنع من اكتسابه وتحصيله، فالعبد ممنوع عنه، ولذلك لا يقال: لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه، ومعنى حرمة العين، منعه من التصرف فيها، فالعين ممنوعة. والعبد ممنوع عنها، وذلك كما إذا صببت الماء الذى بين يديه وهو أبلغ.

(م): ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ [المائدة: ٦].

(ش): أى لا إجمال فيها[١] خلافًا لبعض الحنفية، بل هو حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم، وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض فيصدق مسح البعض، وعزاه فى المحصول للشافعي، رضى الله عنه، ونقل ابن الحاجب عنه ثبوت التبعيض بالعرف.

(م): «لا نكاح إلا بولى».

(ش): الصيغ الواردة فى الشرع لذوات واقعة كقوله: «لا نكاح إلا بولى»[٢]، و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[٣]، «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[٤].

اختلفوا فيها فالجمهور على أنها ليست مجملة بناء على القول بثبوت الحقائق الشرعية، وإن الشرعى مخصوص بالصحيح، وإنه محمول على الشرعى دون اللغوى وغيره من المجملات ومع ذلك لا وجه للإجمال، إذ لا شك فى انتفاء الذوات، وذهب القاضى أبو بكر وبعض المعتزلة إلى أنها مجملة بناء على نفيه الحقائق الشرعية، وإن الشرعى للأعم من الصحيح والفاسد، والقائلون بالإجمال، اختلفوا فى سببه على ثلاثة مذاهب:

أحدها: كون اللفظ لم يرد به نفي الوقوع؛ إذ وقوعه مشاهد، وإنما أريد به أمر آخر لم يذكر، وهو غير معلوم فكان مجملاً.

الثاني: أنها ظاهرة فى نفي الوجود ونفى الحكم فصار مجملاً.

الثالث: مترددة بين نفى الكمال ونفى الجواز، وهو الذى صرح به القاضى فى

(١) وإلى ذلك ذهب الجمهور، وذهب الحنفية إلى أنه مجمل لتردده بين الكل والبعض، والسنة بينت البعض، وحكاه فى المعتمد عن أبى عبد الله البصرى، ثم اختلف القائلون بأنه لا إجمال، فمنهم من قال بمسح جميع الرأس، ومنهم من قال بالبعض، ومنهم من قال: بجواز الاثنين، وهو الحق، فقد جاء فى السنة مسح كل الرأس، ومسح بعضه فكان ذلك دليلاً مستقلاً على أنه يجزئ مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجمل أم لا. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٠).

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.

التقريب، وزعم المازرى أن القاضى يقول بالوقف فى هذه المسألة، قال: وهو غير مذهب الإجمال، فنقول: يحتمل عندى نفى الإجمال ونفى الكمال لا أكثر من ذلك، حتى يعلم دليل من أحد الأمرين، والقائل بالإجمال يقول إنه يستغرق جميع الأشياء فالتحق بالمجملات.

(م): «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان».

(ش): ذهب أبو الحسين وأبو عبد الله البصريان إلى أنه مجمل لتردده، والجمهور على خلافه؛ لظهوره فى نفى المؤاخذة والعقاب، ولكن هل ذلك بالعرف أو باللغة؟ جزم ابن الحاجب بالأول، وهو الذى قاله القاضى فى التقريب، تفريعًا على ثبوت الأسماء الشرعية، وذكر ابن السمعانى الثانى. واعلم أن المصنف تقدم له فى باب العموم، نفى أن يكون هذا عامًا، حيث قال: لا المقتضى، وهنا نفى أن يكون مجملاً وهو فى هذا الاضطراب متابع لابن الحاجب.

(م): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

(ش): هذه سبقت فى «لا نكاح إلا بولى»، فلا وجه للتكرار، وقال ابن دقيق العيد: صار بعض الأصوليين إلى أن هذا اللفظ مجمل من حيث إنه يدل على نفى الحقيقة، وهى غير منتفية، فيحتاج إلى الإضمار، ولا سبيل إلى إضمار كل محتملة لوجهين:

أحدهما: أن الإضمار إنما احتيج إليه للضرورة، والضرورة تندفع بإضمار فرد، فلا حاجة إلى إضمار أكثر منه.

وثانيهما: أن إضمار الكل قد يناقض؛ لأن إضمار الكل يقتضى إثبات أصل الصحة ونفى الصحة معارضة، وإذا تعين إضمار فرد، فليس البعض أولى من البعض، فتعين الإجمال. وجواب هذا، بأنّا لا نسلم أن الحقيقة غير منتفية، إنما تكون غير منتفية لو حمل لفظ الصلاة على غير عرف الشرع، وكذلك الصيام وغيره، وأما إذا حمل على عرف الشرع، فيكون منتفيًا حقيقة، ولا يحتاج إلى الإضمار المؤدى إلى الإجمال، ولكن ألفاظ الشرع محمولة على عرفه؛ لأنه الغالب، ولأنه المحتاج إليه عنه، فإنه بعث لبيان الشرعيات لا لبيان موضوعات اللغة.

(م): لوضوح دلالة الكل وخالف قوم.

(ش): هو راجع لجميع ما سبق، وقد بينا وجه الظهور والخلاف فيها.

(م): وإنما الإجمال فى مثل: القرء والنور والجسم، ومثل: المختار؛ لتردده بين الفاعل والمفعول.

(ش): الإجمال يكون تارة فى المفرد وتارة فى المركب وللأول أسباب:

أحدها: أن يكون وضع لذلك كالقرء للطهر والحيض، والشفق على الحمرة والبياض، وهذا ما ذكره ابن الحاجب وغيره، ولكن للإمام تقى الدين فى شرح المقترح، دقيقة الفرق بين المجمل والمشترك، أن المجمل يستدعى ثبوت احتمالين متساويين بالنسبة إلى الفهم، سواء وضع اللفظ لهما على وجه الحقيقة أو فى أحدهما مجاز وفى الآخر حقيقة فالإجمال إنما هو بالنسبة إلى الفهم، والمشترك لا يكون إلا لاحتمالين متساويين بالنسبة إلى الوضع لا بالنسبة إلى الفهم فلا يكون مجملاً، انتهى.

ثانيها: صلاحية اللفظ لمتماثلين بوجه، وذلك كالنور، للعقل ونور الشمس بالنهار.

ثالثها: صلاحيته لمتماثلين، وذلك كالجسم للسماء والأرض، والرجل لزيد وعمرو، وهذا الذى قلته ذكره الغزالى.

رابعها: صلاحيته للفاعل والمفعول، كالمختار تقول: اخترت فلانًا، فأنا مختار وهو مختار، قال العسكرى[1]: ويتميز بحرف الجر، فتقول فى الفاعل مختار لكذا وفى المفعول مختار من كذا.

(م): وقوله تعالى: ﴿**أو يعفو**﴾.

(ش): الإجمال فى التركيب له أمثلة منها هذه الآية، لتردد الذى بيده عقدة النكاح بين الزوج والولى، ولذلك اختلف فيه، فقال الشافعى: بالأول، ومالك: بالثانى.

ويرجح قول الشافعى؛ لأنه المروى عن على وابن عباس عالمى الصحابة، ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة، إنما المخالف الزهرى، ومجاهد والحسن، ثم هو جار على القواعد، فإن الولى لا يجوز له أن يعفو عن مال اليتيم بوجه من الوجوه، وحمل المحتمل على موافقة القواعد الشرعية أولى. واعلم أن المصنف تابع ابن الحاجب فى جعله هذا من الإجمال، وهو منازع فيه على مذهبه؛ لظهوره عند الشافعى، رضى الله عنه، فى الزوج ومع ذلك لا إجمال.

(م): ﴿**إلا ما يتلى عليكم**﴾.

---

(١) هو: الحسن بن عبد الله بن منهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكرى أبو هلال العالم بالأدب نسبته إلى عسكر مكرم من كور الأهواز. من مصنفاته: الصناعتين فى النظم والنثر، والمحاسن فى تفسير القرآن الكريم، جمهرة الأمثال، معانى الأدب، لم يرد فى وفاة العسكرى شىء.
انظر: معجم الأدباء (٨/٢٥٨)، الأعلام (٢/١٩٦)، معجم المؤلفين (٣/٢٤٠).

(ش): ومنها أن يكون موضوعًا لجملة معلومة، إلا أنه دخلها استثناء مجهول، فيكون مقتضيًا لإجمال جميعه، كقوله تعالى: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾ [المائدة: ١]، فإنه صار مجملاً لما دخله الاستثناء، ومثله قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾ [الإسراء: ٣٣]، لما كان الحق مجملاً صار ما نهى عنه. من القتل مجملاً، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً»[١].

(م): ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم﴾ [آل عمران: ٧].

(ش): ومنها التردد بين العطف والقطع كالواو فى قوله تعالى: ﴿والراسخون فى العلم﴾، ومن ثم جاء الخلاف فى جواز الوقف على قوله: ﴿إلا الله﴾، وقد سبقت هذه المسألة. وهذا يحسن أن يكون معدودًا من أسباب الخلاف، لا أن الأصح فيه الإجمال لما سبق من ترجيح خلافه.

(م): وقوله عليه السلام: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره»[٢].

(ش) ومنها التردد فى مرجع الضمير إلى ما تقدم، فإن ضمير الجوار يحتمل العود على نفس أى فى جدار نفسه وعلى جاره، أى فى جدار جاره؛ ولهذا اختلف قول الشافعى، رضى الله عنه، فى الجدار المختص بأحد الجارين هل للآخر وضع الجذوع عليه، والجديد المنع، بناء على أن الضمير فى جداره لصاحب الخشبة، أى لا يمنعه الجار أن يضع خشبة على جدار نفسه، ويرجح هذا بأنه الأوفق للقاعدة النحوية فى عود الضمير للأقرب.

(م): وقولك زيد طبيب ماهر.

(ش): ومنها فى مرجع الصفة، فإن ماهرًا قد يرجع إلى الطبيب وقد يرجع إلى زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما[٣].

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا، والمسلمون على شروطهم إلا شرطًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا». رواه الإمام أحمد فى مسنده (٣٦٦/٢)، وأبو داود، ورواه عن عبد الله بن عمر بن عوف المزنى عن أبيه عن جده مرفوعًا، الترمذى فى سننه (٦٣٤/٣، ٦٣٥)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) حديث: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره» رواه البخارى فى صحيحه (١٧٣/٣)، ومسلم فى صحيحه (١٢٣٠/٣)، ومالك فى الموطأ (٧٤٥/٢)، وأحمد فى مسنده (٢٤٠/٢).

(٣) أى باعتبار الصفة، وباعتبار العلمية فبالاعتبار الأول يكون ماهرًا فى طبه، وبالاعتبار الثانى، أى إلى زيد، فتكون مهارته فى الطب وفى غيره.

(م): والثلاثة زوج وفرد.

(ش): ومنها تردد اللفظة بين جميع الأجزاء وجميع الصفات نظرًا إلى اللفظ، وإن كان أحدهما يتعين من خارج، كقولك: الثلاثة زوج وفرد، فإنه بالنظر إلى دلالة اللفظ. لا يتعين أحدهما، وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جميع الأجزاء، فإن حمله على جميع الصفات أو بعضها يوجب كذبه.

(م): والأصح وقوعه فى الكتاب والسنة.

(ش): أى خلافًا لداود، وقال الصيرفى: ولا أعلم أحدًا أباه غيره، الدليل على ما سبق من الآيات والأحاديث.

فائدة: هل نكلف بالتزام شىء قبل ورود البيان، قال صاحب «القواطع»: قالوا: إن التزام المجمل قبل بيانه واجب، واختلف أصحابنا فى كيفية التزامه قبل البيان على قولين:

أحدهما: أنّا متعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

الثانى: أنّا متعبدون قبل البيان بالتزامه مجملا، وبعد البيان بالتزامه مفسرًا.

وهذا الخلاف مما فات المصنف ذكره، وهو قريب من الخلاف السابق فى العام، هل يجب اعتقاد عمومه وورد التخصيص؟

(م): وأن المسمى الشرعى أوضح من اللغوى وقد تقدم.

(ش): أى فيحمل على الشرعى، إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوى، لاستقراء عرف الشارع غالبًا فى إطلاق لفظ الصلاة وغيرهما، لما ثبت له فيه عرف استعمال، وقيل: مجمل، وبه قال القاضى، قال الأبيارى: وهو يناقض مذهبه فى نفى الأسماء الشرعية، اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال، أو يكون ذلك تفريعًا منه على قول من يثبتها، وهذا ضعيف. فإنه من أين له الحكم عليهم بأنهم يسوون بين النسبة إلى المسميين؟ وقوله: وقد تقدم، أى فصل الحقيقة والمجاز.

(م): فإن تعذر حقيقة فيرد إليه بتجوز، أو يحمل على اللغوى، أقوال.

(ش): إذا وردت لفظة لها مسمى لغوى ومسمى شرعى وتعذر الشرعى حقيقة، ولم يمكن الرد إليه إلا بتجوز، كقوله: «الطواف بالبيت صلاة»[1]، فإنه لا يمكن حمله على الصلاة الشرعية حقيقة، رد إلى المجاز فيحمل على أن حكمه حكم الصلاة فى الطهارة

(١) الحديث أخرجه عن ابن عباس مرفوعًا، البيهقى فى سننه (٥/٨٥)، والحاكم فى المستدرك (١/٤٥٩)، (٢/٢٦٧)، والنسائى فى سننه (٥/١٧٦)، والدارمى فى سننه (٢/٤٤)، وأخرجه الإمام أحمد (٣/٤١٤)، والنسائى عن رجل أدرك النبى ﷺ.

والستر ونحوها؛ لأن عرف الشارع تعريف للأحكام، فيرد كلامه إلى الشرعى ما أمكن، وقيل: يحمل على اللغوى، حتى يقال: المراد بالصلاة، الدعاء وقيل: مجمل، لتردده بينهما، ولم يحك ابن الحاجب فيه القول بالحمل على اللغوى.

ونظير المسألة أيضًا، أن يتعذر الحمل على اللغوى كما يتعذر على الشرعى، فهل يرد إلى الشرعى أو يكون مجملاً، فيه هذا الخلاف، وعبارة المصنف شاملة لكل من الصورتين، فإن قوله: تعذر، أعم من الشرعى أو اللغوى، والغزالى ذكر الأولى ومثل لها الطواف بالبيت صلاة كما ذكرنا، ويمكن أن يكون مثالاً للثانية، فإن الطواف ليس هو نفس الصلاة الشرعية ولا اللغوية، فهل يرد إلى الشرعية أو يكون مجملاً، ومثل الأولى بقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1] قال: فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها.

(م): والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى، أحدهما: مجمل، فإن كان أحدهما فيعمل به ويوقف الآخر؟.

(ش): إذا أمكن حمل الكلام على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحدًا وهو متردد بينهما، فهو مجمل، وقيل: يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وبين مالا يفيد واختاره الآمدى وأطلق المسألة تبعًا للغزالى، وحمله المصنف على ما إذا كان المعنى الواحد ليس واحدًا من المعنيين، فهذا لا يتجه خلاف فى العمل بذلك المعنى، بل يقطع بكونه مجملاً، ولا يقال: الحمل على ما يفيد معنيين أولى، لكونه أكثر فائدة، لأنّا نقول: إنما يتحقق هذا لو كان المعنى الواحد أحد المعنيين، أما إذا لم يكن فهو قسيمه، وفى العمل به دفع لأحد محتملى اللفظ بمجرد كونه الآخر أكثر فائدة وهو لا يوجب هذا، فأما إذا كان المعنى الواحد، أحدهما، أى أحد المعنيين من المحل الآخر فيعمل به، أى بالمعنى الواحد على كل حال، ولا يتجه فيه خلاف، لأنه إن كان هو تمام المراد باللفظ فلا إشكال وإلا فهو أحد المرادين فلا مانع من العمل، ويقف الآخر، فإنه محل النظر.

* * *

(١) الحديث أخرجه عن أبى أمامة وأبى موسى، رضى الله عنهما، مرفوعًا، الإمام أحمد فى مسنده (٢٥٤/٥)، ابن ماجه فى سننه (٣١٢/١)، والدارقطنى فى سننه (٢٨٠/١)، والحاكم فى المستدرك (٢٣٤/٤).

البيان والمبين[(١)]

(م): البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال[(٢)].

(ش): هذا نقله ابن السمعاني وغيره عن أبي بكر الصيرفي، وزاد عنه إمام الحرمين وابن الحاجب، والوضوح، وإنما اختاره المصنف لأنه أجاب عما أورده ابن الحاجب عليه؛ فإن القاضي قال: يخرج عنه البيان ابتداء، وهو الظاهر من غير سبق إجمال. وأجاب المصنف أن الصيرفي منع تسميته بيانًا، فإن البيان الذي هو فعل المبين، إنما يكون لما ليس واضحًا؛ ولأن ما ورد ابتداء، أفاد علمًا لم يكن حاصلاً للسامع فهو قبل السماع، كمن أشكل عليه خطاب سبق وروده، واعترض عليه إمام الحرمين بأنه تجوز بالخبر، والمجاز لا يدخل في التعريف، وأجاب المصنف بأن المجاز الظاهر يجوز دخوله وإلا لم يسلم لهم تعريف.

(م): وإنما يجب لمن يريد فهمه اتفاقًا.

---

(١) البيان: في اللغة مشتق من البين وهو الفراق؛ لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله، قاله ابن فورك وفخر الدين الرازي في المحصول، وقال أبو بكر الرازي: سمى بيانا لانفصاله عما يلتبس من المعاني.
أما المبين في اللغة: المظهر من بان إذا ظهر يقال بيِّن فلان كذا إذا أظهره وأوضح معناه. والمبين في الاصطلاح: هو ما افتقر إلى البيان. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٨).

(٢) قلت: هذا التعريف ناقص، وتمامه: «إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي» وهو قول الصيرفي، قال القاضي في مختصر التقريب: وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي، واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، ولاحظ إمام الحرمين والغزالي والآمدي والفخر الرازي وأكثر المعتزلة، الدليل: فقالوا هو الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب، وحكى أبو الحسين عن أبي عبد الله البصري أنه العلم الحادث، لأن البيان هو ما به يتبين الشيء والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث، وقال العبدري: الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور، وقال السرخسي: اختلف أصحابنا في معنى البيان فقال أكثرهم: هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب، وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب، والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب، وقال الاسفراييني: قال أصحابنا: إنه الإفهام بأى لفظ كان، وقال الدقاق: إنه العلم الذي يتبين به المعلوم، وقال الشافعي في الرسالة: إن البيان اسم جامع لأمور مجتمعة الأصول متشبعة الفروع.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٦٧،١٦٨)، البرهان لإمام الحرمين (١/١٢٤)، الإحكام للآمدي (٣/٣١) أصول السرخسي (٢/٢٦).

(ش): لأن الفهم شرط التكليف، وإن لم يرد لم يجب، ولهذا ذهب بعضهم إلى أنه لا يجب البيان في الخبر، وإنما يجب في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها للعلم بها.

(م): والأصح أنه قد يكون بالفعل.

(ش): بدليل أنه - عليه الصلاة والسلام - بين الصلاة والحج بالفعل، وقال: «خذوا عني مناسككم»[1]، و«صلوا كما رأيتموني أصلي»[2].

وقيل: يمتنع، لأنه يطول فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله، ومحل الخلاف ما إذا ورد مجملاً ثم فعل فعلا يصلح أن يكون بيانًا له فيعلم بذلك أنه واقع منه على جهة البيان، وإلا للزم خلو المجمل عن البيان، وهو ممتنع، أما إذا قال: القصد بما كلفتم بهذه الآية ما أفعله، ثم فعل فعلاً، فلا خلاف أن يكون بيانًا له، قاله القاضي في التقريب.

واعلم أنه لا خلاف في وقوع البيان بالقول وإنما الخلاف في الفعل، وسكتوا عن الإشارة والكتابة[3]، فيحمل أن يكون على خلاف الفعل، لكن قال صاحب كتاب

---

(١) الحديث أخرجه عن جابر رضي الله عنه مرفوعًا بألفاظ متقاربة الإمام مسلم في صحيحه (١٠٠٦/٢)، والإمام أحمد في المسند (٣٧٨/٣)، وأبو داود في سننه (٢٠١/٢)، والنسائي في سننه (٢١٩/٥).

(٢) أخرج هذا الحديث عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث، البخاري في صحيحه (١١٧/١) والإمام أحمد في المسند (٥٣/٥)، والدارمي في سننه (٢٨٦/١).

(٣) قال ابن السمعاني: يقع بيان المجمل بستة أوجه: أحدها: بالقول وهو الأكثر. والثاني: بالفعل. والثالث: بالكتاب كبيان أسنان الديات وديات الأعضاء، ومقادير الزكاة فإنه صلى الله عليه وآله وسلم بينهما بكتبه المشهورة. والرابع: بالإشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني ثلاثين يوما، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات وحبس إبهامه في الثالثة إشارة إلى أن الشهر، قد يكون تسعة وعشرين. الخامس: بالتنبيه وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الأحكام، كقوله في بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب إذا جف، وقوله في قُبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمض». السادس: ما خص العلماء بيانه عن اجتهاد وهو ما فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلا إليه من أحد وجهين إما من أصل يعتبر هذا الفرع به، وزاد شارح اللمع وجها سابعا وهو: البيان بالترك كما روى أن آخر الأمرين ترك الوضوء مما مست النار.
قال الأستاذ أبو منصور: ويقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الإشارة. انتهى بتصرف. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٤،١٧٣).

«الواضح» من الحنفيه: لا أعلم خلافًا فى أن البيان يقع بهما[1].

(م): وأن المظنون يبين المعلوم.

(ش): هذا نقله القاضى فى «التقريب» عن الجماهير وقال: إنه المختار، واختاره الإمام الرازى واقتصر ابن الحاجب على نقله عن أبى الحسين، ثم اختار أن البيان يجب أن يكون أقوى دلالة من المبين، وعن الكرخى، المساواة، واستنكر الهندى ذلك وقال: لا يتوهم فى حق أحد، أنه ذهب إلى اشتراط أنه كالمبين فى قوة الدلالة، فإنه لو كان كذلك لما كان بيانًا له، بل كان هو يحتاج إلى بيان آخر، وحكى القاضى عن العراقيين، التفصيل بين ما يعم وجوبه سائر المكلفين لبيان أقدار الصلاة والزكاة وصفاتهما وميقاتهما، فيجب أن يكون بيانه معلومًا متواترًا، وبين مالا تعم به البلوى وتختص معرفته بالعلماء كقدر نصاب السرقة وأحكام المدبر والمكاتب فيقبل فى بيانه خبرًا لواحد فحصل ثلاثة مذاهب.

(م): وأن المتقدم وإن جهلت عينه من القول والفعل، هو البيان، وإن لم يتفق البيانان كما لو طاف بعد الحج طوافين وأمر بواحد، فالقول، وفعله ندب أو واجب متقدمًا أو متأخرًا، وقال أبو الحسين المتقدم.

(ش): إذا ورد بعد المجمل قول وفعل، فإما أن يتفقا فى الحكم أو يختلفا: فإن اتفقا فإما أن يعلم المتقدم منهما أولاً، فإن اتفقا وعلم المتقدم منهما فهو البيان قولاً كان أو فعلاً، والثانى تأكيد. وإن جهل فأحدهما هو البيان من غير تعيين له، وقيل: يتعين غير الأرجح للتقديم، لأن المرجوح لا يكون تأكيدًا للراجح لعدم الفائدة، واختاره الآمدى. وإن لم يتفقا كما لو طاف ﷺ بعد الحج طوافين، وأمر بطواف واحد، فالمختار أن البيان هو القول، وفعله إما ندب له ﷺ أو واجب عليه لا علينا سواء كان متقدمًا على الفعل

---

(١) قال الزركشى: لا خلاف أن البيان يجوز بالقول، واختلفوا فى وقوعه بالفعل، والجمهور على أنه يقع بيانا خلافا لأبى إسحاق المروزى منا والكرخى من الحنفية حكاه الشيخ أبو إسحاق فى التبصرة. انتهى.

قال الشوكانى: ولا وجه لهذا الخلاف فإن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بيَّن الصلاة والحج بأفعاله، وقال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى، حجوا كما رأيتمونى أحج، وخذوا عنى مناسككم»، ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لا من شرع ولا من عقل، بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة فى شىء. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٣).

أو متأخرًا؛ لأن الجمع بين الدليلين أولى[1]، وقال أبو الحسين: البيان هو المتقدم قولاً كان أو فعلاً، كما فى صورة اتفاق القول والفعل وهو باطل، لأنه يلزمه نسخ الفعل بالقول إذا وقع القول متقدمًا مع إمكان الجمع بينهما.

(م): مسألة: تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز.

(ش): أى بناء على جواز تكليف مالا يطاق، وعدل عن تعبير ابن الحاجب بالحاجة، فإن الأستاذ أبا إسحاق، لم يستحسنها، وقال: هى عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين إن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف، وعدل عن قوله ممتنع، إلى قوله: غير واقع، لمطابقته لأصول الأشاعرة، فإنهم وإن جوزوه، فلا يقضى بوقوعه كما سبق، والغرض إنه لم يقع، وقوله: إن جاز، لا ينافى قوله فى مباحث الكتاب: ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل.

تنبيه: قولهم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل، هل المراد به وقت إمكان الفعل، أو وقت تضييق الزمان، مثاله، إذا زالت الشمس، ولم يبين للمكلف ما يفعل، هل يكون هذا تأخيرا للبيان، أولا يكون، إلى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة، الذى صرح به القاضى أبو بكر، أن المراد وقت جواز الشروع فى الفعل، فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخيرًا للبيان عن وقت الحاجة، وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بأنه تكليف ما لا يطاق، لأنه إذا تبين له فى نصف الوقت لم يكن تكليفًا بما لا يطاق، وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(م): وإلى وقته واقع عند الجمهور، سواء كان للمبين ظاهر أم لا، وثالثها: يمتنع فى غير المجمل وهو ما له ظاهر، ورابعها: يمتنع تأخير البيان الإجمالى فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطئ، وخامسها: يمتنع فى غير النسخ، وقيل: يجوز تأخير النسخ اتفاقًا، وسادسها: لا يجوز تأخير بعض دون بعض.

(ش): فى تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل مذاهب:

أحدها: أنه جائز وواقع مطلقًا، سواء كان للمبين ظاهر، كتأخير بيان التخصيص،

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وحجه الفخر الرازى وابن الحاجب سواء كان متقدما أو متأخرًا، ويحمل الفعل على الندب؛ لأن دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل، فإنه لا يدل عليه إلا بواسطة انضمام القول إليه، والدال بنفسه أولى، وذهب أبو الحسن البصرى إلى أنه المتقدم منهما، القول أو الفعل، هو البيان كما فى صورة اتفاقهما. انتهى، وقد أبطل الشارح هذا القول كما سيأتى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٣)، المحصول (٤٧٦/١)، الإحكام للآمدى (٣٨/٣).

وبيان مدة النسخ، أم لا، وبه قال أكثر أصحابنا وغيرهم[(١)].

والثاني: أنه ممتنع، وعزاه القاضى فى «التقريب» للمعتزلة ووافقهم كثير من الظاهرية كابن داود، ومن أصحاب الشافعي، رضى الله عنه، كأبى إسحاق المروزى[(٢)] وأبى بكر الصيرفي، وتبعه ابن الحاجب فى النقل عن الصيرفى، لكن نقل الأستاذ أبو إسحاق رجوعه عنه[(٣)].

وثالثها: يمتنع فى غير المجمل، وهو ماله ظاهر[(٤)]، وقد سبق تفسيره، وبه قال الكرخى، قال الأبيارى فى شرح البرهان: من المعتزلة من فرق بين العام والمجمل، فقال: يجوز تأخير بيان المجمل، إذ لا يحصل فيه تجهيل، ولا يجوز تأخير بيان العموم لما فيه من إلباس، ومنهم من عكس ذلك فقال: يجوز تأخير بيان العموم لما فيه من أجل الفائدة بخلاف المجمل، فإن وروده لا فائدة فيه. وكان ينبغى للمصنف أن يقول: وقيل عكسه.

---

(١) قال ابن برهان: وعليه عامة علمائنا من الفقهاء والمتكلمين، ونقله ابن فورك والقاضىَ أبو الطيب، والشيخ الشيرازى وابن السمعانى عن ابن سريج والاصطخرى وابن أبى هريرة وابن خيران والقفال وابن القطان، والطبرى، والشيخ أبى الحسن الأشعرى، والقاضى أبى بكر الباقلانى ونقله القاضى فى مختصر التقريب عن الشافعي واختاره الرازى فى المحصول، وابن الحاجب وقال الباجى: عليه أكثر أصحابنا، وحكاه القاضى عن مالك، واستدلوا بقوله سبحانه ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ وثم للتعقيب مع التراخى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٤).

(٢) هو: إبراهيم بن أحمد بن إسحاق الشافعي، كان ورعًا زاهدًا متعمقًا، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد بعد ابن سريج، وكان أحد أصحاب الوجوه، نشر مذهب الشافعي فى العراق وسائر الأمصار، ومصر واجتمع الناس عليه. من شيوخه: ابن سريج، ومن تلاميذه: أحمد بن على الجويقى، وأبو على بن أبى هريرة. من مصنفاته: شرح مختصر المزنى، الفصول فى معرفة الأصول، وكتاب الشروط، توفى سنة ٤٣٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (٣٥٥/٢)، وفيات الأعيان (٢٦/١)، الفتح المبين (١٨٨/١).

(٣) قال القاضى عبد الوهاب: قالت المعتزلة والحنفية: لابد أن يكون الخطاب متصلا بالبيان أو فى حكم المتصل احترازا من انقطاعه بعطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقهم بعض المالكية والشافعية، واستدل هؤلاء بما لا يسمن ولا يغنى من جوع، فقالوا لو جاز ذلك فإما أن يكون إلى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل، أما إلى مدة معينة، فلكونه تحكما ولكونه لم يقل به أحد، وأما إلى الأبد فلكونه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم. وأجيب عنهم: باختيار جوازه إلى مدة معينة عند الله، وهو الوقت الذى يعلم أنه يكلف به فيه فلا تحكم. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٤).

(٤) «ما له ظاهر» كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو ذلك.

ورابعها: يمتنع تأخير البيان الإجمالى، ومثل هذا العموم مخصوص، وهذا المطلق مقيد، وهذا الحكم ينسخ. ولا يمتنع تأخير البيان التفصيلى، وبه قال أبو الحسين، لكنه خصه بما له ظاهر بخلاف المشترك[١].

وخامسها: يمتنع فى غير النسخ، ويجوز فيه، وهو قول الجبائى، وعبر بعضهم عن هذا بتعبير حسن فقال: ومنهم من جوز فى الأحكام لقبولها النسخ، وهو عندهم يرجع إلى البيان دون الوعد والوعيد، وظهر بهذا السياق أن النسخ من محل الخلاف[٢]، لكن قضية كلام القاضى وإمام الحرمين والغزالى أنه يجوز تأخير النسخ بلا خلاف، والخلاف فيما عداه.

وسادسها: لا يجوز تأخير بعض دون بعض، وإنما يجوز التأخير دفعة، وإلا لاعتقد المخاطب ببيان البعض أن لا إشكال بعده، وهذا يتعلق بمسألة أخرى، وهى أنه على القول بالجواز، فهل يجوز التدريج على البيان؟ فمنهم من منعه وقال: إذا شرع فى البيان وجب أن يبين الجميع، فإن اقتصاره على إخراج صورة من العموم يوهم كون الباقى مقطوعًا باستقراره، والصحيح الجواز، فإنه يبين ما تدعو الحاجة إليه، ولما[٣] عن الاستطاعة فقال: «زاد وراحلة»[٤]، ولم يتعرض لأمن الطريق فى ذلك الوقت وإن كان شرطًا.

(م): وعلى المنع المختار أنه يجوز لرسول الله ﷺ تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة، وأنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص، ولا بأنه مخصص.

(ش): يتفرع على المنع من تأخير البيان مسألتان:

إحداهما: يجوز تأخيره ﷺ تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة، فإن وجوب معرفتها إنما

---

(١) نقله عن أبى الحسين البصرى فخر الدين الرازى ونقله عن الدقاق والقفال وأبى إسحاق.

(٢) وممن قال: بجواز تأخير بيان النسخ دون غيره، أبو الحسن فى المعتمد وأبو على، وأبو هاشم وعبد الجبار، قال الشوكانى: ولا وجه له أيضًا لعدم الدليل الدال على عدم جواز التأخير فيما عدا النسخ وقد عرفت قيام الأدلة المتكثرة على الجواز مطلقا فالاقتصار على بعض ما دلت عليه دون بعض بلا مخصص باطل. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٧٥).

(٣) بياض بالأصل، وما يقتضيه السياق هو أن يكون الكلام «ولما سئل» .

(٤) الحديث عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله، ما يوجب الحج؟ قال: «الزاد والراحلة» أخرجه الترمذى فى سننه (٣/١٧٧)، وقال: هذا حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم أن الرجل إذا ملك زادًا وراحلة وجب عليه الحج.

هو لوجوب العمل، ولا عمل قبل الوقت، وقيل: يمتنع، لوجوب المبادرة عليه، وكلام الرازى والآمدى يقتضى أن الخلاف فى تبليغ غير القرآن من الأحكام، أما القرآن فيجب ذلك فيه قطعًا، ولا يتجه بينهما فرق.

الثانية: يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص، بل يجوز إسماع المخصوص بدون مخصصه، خلافا للجبائى، فإنه منعه من المخصص السمعى دون العقلى، وتعبير المصنف بالموجود يفهم أن من ليس موجودًا حالة نزول التخصيص لا يشترط إسماعه بلا خلاف، لعدم إمكانه، وينبغى جعل الألف واللام فيه للعموم؛ فإن القائل بالإعلام يشترط إعلام الجميع ولا يكتفى بإسماع بعضهم، وقوله: ولا بأنه مخصص، هذا العطف يقتضى طرد الخلاف السابق هنا، وليس كذلك، بل ينبغى الجمع كما قال القاضى على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير أن يعلمه أن فى العقل ما يخصصه، ولعله أراد المخصص السمعى.

(م): النسخ[1]: اختلف فى أنه رفع أو بيان.

(ش): أكثر المحققين من الأصوليين على أنه رفع، وبه قال القاضى والغزالى ومعناه أنه لولا طرئان النسخ لبقى الحكم، إلا أنه زال لطرئان الناسخ، وذهب الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين وأكثر الفقهاء إلى أنه بيان، ومعناه أن الخطاب الأول انتهى بذاته فى ذلك

---

(١) النسخ فى اللغة: الإبطال والإزالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح آثار القدم، ومنه تناسخ القرون، وعليه اقتصر العسكرى، ويطلق ويراد به النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته ومنه قوله تعالى: ﴿إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ ومنه تناسخ المواريث. ثم اختلفوا هل هو حقيقة فى المعنيين أم فى أحدهما دون الآخر، فحكى الصفى الهندى عن الأكثرين أنه حقيقة فى الإزالة، مجاز فى النقل، وقال القفال الشاشى: إنه حقيقة فى النقل. وقال القاضى أبو بكر البقلانى والقاضى عبد الوهاب والغزالى: إنه حقيقة فيهما، مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما.

قلت: وقد نقل الشوكانى خلاف العلماء فى ذلك إلى أن قال: والجواب عن الأول من وجهين: أحدهما أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين، فهب أنه كذلك لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لا إسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس. وعن الثانى: أن النقل أخص من الزوال لأنه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة حصلت عقيبها صفة أخرى، فإذا مطلق العدم أعم من عدم تحصيل شىء آخر عقيبه، وإذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة فى العام أولى من جعله حقيقة فى الخاص انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٣،١٨٤)، القاموس المحيط (١/٢٧١)، لسان العرب (٣/٦١).

الوقت ثم حصل بعده حكم، والدليل الذى يرد مبينًا للحكم الجديد يعرف ذلك بيان، وأنكروا كونه رفعًا، بناء على أن الحكم راجع إلى كلام الله تعالى، هو قديم، والقديم لا يرتفع، وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم النسبى لا ذاته، وحاصله أنهم اتفقوا على أن الحكم السابق انعدم، لانعدام تعلقه، لا لانعدام ذاته، إذ الحكم قديم، واتفقوا على أن الحكم اللاحق عنده تحقق عدم الأول، لكن اختلفوا فى عدم الأول، هل يضاف إلى وجود الثانى فيقال: إنما ارتفع الأول بوجود الثانى، فهو حينئذ رافع له، أو لا يضاف إليه، بل يقال: الأول انتهى، لأنه من نفس الأمر لم يكن له صلاحية الدوام لكونه مغيبا عند الله تعالى إلى غاية معلومة، فيكون الناسخ بيانا لها؟ وهو كالخلاف الكلامى فى أن زوال الأعراض بالذات أو بالضد؟ فإن من قال ببقائها. قال: إنما ينعدم المتقدم لطرئان الطارئ، ولولاه لبقى، ومن لم يقل ببقائها قال: إنه ينعدم بنفسه، ثم يحدث الضد الطارئ، وليس له تأثير فى إعدام الضد الأول.

وكالخلاف الفقهى فى الزائل العائد، فإن القائل بأنه كالذى لم يزل يجعل العود بيانا لاستمرار حكم الأول، والقائل بأنه كالذى لم يعد يقول: ارتفع الحكم بالزوال فلا يرتفع حكمه بالعود، وبهذا يظهر وهم من ظن أن النزاع لفظى.

(م): والمختار رفع الحكم الشرعى بخطاب[١].

(ش): هذا أقرب الحدود على القول بأنه رفع، فخرج بالرفع: المباح بحكم الأصل؛ إذ ليس حكمًا شرعيًا، ولهذا رد الأصحاب ما نقل عن مالك أن الكلام كان مباحا فى الصلاة فى ابتداء الإسلام على الإطلاق، ثم نسخ بما لا يتعلق بمصلحة الصلاة، بالإجماع، وبقى ما سواه على أصل الإباحة، فقالوا: هذا ليس بنسخ، لأن إباحة الكلام لم تكن بخطاب من جهة الشرع، وإنما كان الناس منه على الأصل، ويخرج أيضًا: ابتداء إيجاب العبادة من الشرع، يزيل حكم العقل من براءة الذمة، ولا يسمى نسخًا، وقوله: بخطاب: يشمل النسخ باللفظ والمفهوم، إذ يجوز النسخ بذلك كما سيأتى، وخرج به الرفع بالنوم والغفلة والموت والجنون.

(١) قلت: وهو قول الزركشى، وفيه أن الناسخ قد يكون فعلا لا خطابا، وفيه أيضا أنه أهمل تقييده بالتراخى ولا يكون نسخ إلا به. أما ابن الحاجب فقال هو: رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر. واعترض عليه بأن الحكم راجع إلى كلام الله سبحانه وهو قديم والقديم لا يُرفع ولا يزول، وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم بالمكلف لا ذاته ولا تعلقه الذاتى، وقال الشوكانى فى حده: الأولى أن يقال هو رفع حكم شرعى بمثله مع تراخيه عنه. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٤،١٨٥)، شرح الكوكب المنير (٥٢٦/٣).

تنبيهان: قد يشكل على الحصر في الخطاب جواز النسخ بالفعل، وقد جعل الأئمة منه نسخ الوضوء مما مست النار بأكل الشاة ولم يتوضأ ولا خطاب فيه، وهو كثير، ثم رأيت المصنف قال: قولنا: بخطاب، لا ينافيه قولنا بعد ذلك أن المتأخر من أقواله وأفعاله ناسخ؛ لأنه لم يرد بالخطاب إلا ما يقابل الفعل؛ ولأن المراد بالناسخ هناك ما دل على النسخ، لا أنه نفسه ناسخ، والفعل نفسه لا ينسخ، وإنما يدل على نسخ سابق، ولا يمكن أن يكون فعلاً ناسخًا؛ لأن له أزمنة متعاقبة، فلو كان هو الناسخ لما تحقق نسخ إلا بعد انقضائه، فكان قبل انقضائه واقفًا على وجه باطل، وهذا محال. انتهى.

ولا يخفى ما فيه الخروج عن ظاهر كلام الأصحاب، مع أنه قد أطلق على الفعل تخصيصًا كما سبق في باب التخصيص، ولم يذكر فيه هذا التأويل.

الثاني: علم من اقتصار المصنف على هذا أن قول ابن الحاجب متأخر فيخرج نحو: صل عند كل زوال إلى آخر الشهر، لا حاجة إليه، فإن هذا ليس يرفع؛ لأن الحكم لم يثبت بأول الكلام، إذ الكلام بآخره فكيف يرفع. والاستغناء عنه بقولنا: بخطاب، فإنه لابد أن يتأخر عن الذي رفعه، وعدل عن قوله: بدليل شرعي، إلى: خطاب، ليفرع عليه المسألة الآتية.

(م): فلا نسخ بالعقل، وقول الإمام: من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول.

(ش): علم من قوله: الحكم الشرعي بخطاب أنه لابد أن يكون الحكمان أعني الناسخ والمنسوخ شرعيين، لأن العجز يزيل التعبد الشرعي، ولا يقال: إنه نسخ، ولا يكون النسخ بالعقل، وخالف فيه الإمام فقال في «المحصول»: من سقط رجلاه فقد نسخ عنه غسلهما، وهو مدخول، إذ لا خطاب، وزوال الحكم لزوال سببه لا يكون نسخًا. ولكن الخلاف فيه سهل لرجوعه إلى التسمية.

(م): ولا بالإجماع، ومخالفتهم تتضمن ناسخا.

(ش): هذا ألحقه المصنف بخطه على الحاشية، وضرب عليه في باب التخصيص؛ لأن المسألة هنا أمس، وحاصله أن لا يقع النسخ بالإجماع، لأنه لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ، فلا يتصور أن ينسخ ما كان من الشرعيات في زمنه، وبعده لا نسخ[1]، فأما

---

(١) قلت: أما تصور الإجماع في حياته فلا ينعقد بدونه، فإن كان ما أجمعوا عليه مخالف لقوله ﷺ لصار لغوًا باطلا لا يعتد به ولا يلتفت إليه، وحاشا للصحابة أن يكون لهم قول: يخالفون فيه رسول الله ﷺ. فإن قيل به جدلاً فلا اعتبار به بل الاعتبار بقوله ﷺ وحده والحجة فيه لا في غيره.

انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٢).

الإجماع بما يخالف النص الخاص أو العام بالكلية، فلا يكون إجماعهم ناسخًا لذلك النص، بل يكون إجماعهم تضمن ناسخًا اقتضى ذلك، وهو مستند الإجماع، وحاصله أن النسخ بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع، وعلى هذا ينزل نص الشافعى ، رضى الله عنه، الذى نقله البيهقى في المدخل: أن النسخ كما يثبت بالخبر يثبت بالإجماع[1].

(م): ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما فقط.

(ش): مثال نسخهما معا ما رواه مسلم عن عائشة رضى الله عنها: «كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات»، فنسخن بخمس معلومات[2]. ومثال نسخ الحكم دون التلاوة الاعتداد في الوفاة بالحول، لقوله تعالى: ﴿**متاعًا إلى الحول غير إخراج**﴾ [البقرة: ٢٤٠]، نسخ بقوله تعالى: ﴿**يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا**﴾ [البقرة: ٢٣٤]، ومثال نسخ التلاوة دون الحكم ما رواه الشافعى ، رضى الله عنه، وغيره عن عمر ، رضى الله عنه، كان فيما أنزل: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهم البتة»[3]، وقال ابن السمعانى: ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه، ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه؛ لأنه يؤدى إلى أن يبقى الدليل ولا مدلول، والآخر يؤدى إلى أن يرتفع الأصل ويبقى التابع، والصحيح هو الجواز؛ لأن التلاوة والحكم فى الحقيقة شيئان مختلفان، فجاز نسخ إحداهما، وتبقية الآخر كالعبادتين تنسخ إحداهما دون الأخرى، وظاهر كلام المصنف طرد الخلاف فى نسخهما وعليه عبارة ابن الحاجب، وقال فى شرحه: الخلاف فى نسخهما معًا لا يتجه إلا لمن يمنع نسخ القرآن من حيث هو، والمقصود بهذا الخلاف الخاص إنما هو نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وإنما ذكروا نسخهما لضرورة التفسير، وإن كان لا يخالف فيه أحد ممن يجوز وقوع النسخ فى القرآن، وعلم من قوله:

---

(١) قال الشوكانى: إذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة، فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما، ولا يمكن أن يكون الناسخ للإجماع إجماعًا آخر لأن هذا الإجماع الثانى إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ، والإجماع لا يكون خطأ فبهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخا أو منسوخًا ولا يصلح أيضًا أن يكون الإجماع منسوخا بالقياس لأن من شروط العمل به أن لا يكون مخالفًا للإجماع. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٣).

(٢) حديث عائشة رضى الله عنها رواه الإمام مسلم فى صحيحه (١٠٧٥/٢)، والترمذى فى سننه (٤٥٥/٣، ٤٥٦)، وأبو داود فى سننه (٢٣٠/٢)، والدارمى فى سننه (١٥٧/٢).

(٣) حديث عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، رواه الإمام مالك فى الموطأ (٨٢٤/٢)، وابن ماجه فى سننه (٨٥٣/٢). وانظر: ترتيب مسند الإمام الشافعى (٨١/٢).

بعض القرآن امتناع نسخ كل القرآن، وهو إجماع.

(م): ونسخ الفعل قبل التمكن.

(ش): إذا أوجب شيئًا ثم نسخه قبل التمكن من الفعل فالجمهور على الجواز، وقال القاضى فى التقريب: إنه قول جميع أهل الحق، ونقل ابن السمعانى عن الصيرفى وأكثر الحنفية المنع، وتصوير المصنف ذكره الغزالى وغيره، وصورها أبو الحسين بالنسخ قبل وقت الفعل وتبعه ابن الحاجب، والأحسن أن يقال قبل مضى مقدار ما يسعه من وقت، ليشمل ما إذا حضر وقت العمل، ولكن لم يمض مقدار ما يسعه، فإن هذه الصورة من محل النزاع، وعبارة المصنف تشملها، والقائلون بالجواز أرادوا أنه نسخ الخطاب الذى لم يتقدم به عمل البتة، وحينئذ فلا يتوجه نقل الإمام، فإن المراد نسخ الحكم المتلقى من الخطاب قبل التمكن من مقتضاه البتة.

(م): والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة.

(ش): يجوز نسخ القرآن بالقرآن بالإجماع كالعدتين، ويجوز بالقرآن للسنة كالتوجه لبيت المقدس، إذا قلنا إنه كان ثابتًا بالسنة فإنه نسخ بالقرآن، وكذلك المباشرة بالليل كانت محرمة على الصائم بالسنة ثم نسخت بالقرآن، قال ابن السمعانى: وذكر الشافعى، رضى الله عنه، فى «الرسالة» ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز، ولوح فى موضع آخر بالجواز، فخرجه أكثر أصحابنا على قولين: أحدهما: لا يجوز، وهو الأظهر من مذهبه، والثانى: يجوز وهو الأولى بالحق، فإن النبى ﷺ صالح المشركين عام الحديبية، على أن من جاءه من المشركات مسلمة يردها إليهم، ثم نسخها الله تعالى بقوله: ﴿**فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ [الممتحنة: ١٠]، وترك الصلوات يوم الخندق حتى مضى هوى من الليل ثم صلاها على الترتيب، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿**وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة**﴾ الآية [النساء: ١٠٢].

(م): وبالسنة للقرآن وقيل: ممتنع بالآحاد، والحق لم يقع إلا بالمتواترة، وقال الشافعى: حيث وقع بالسنة فمعها قرآن، أو بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة.

(ش): يجوز النسخ بالسنة للقرآن متواترًا أو آحادًا، أما الآحاد: فنقل جماعة الاتفاق على الجواز، ونقل بعضهم المنع، والحق أنها مسألة خلافية، وممن حكى الخلاف فيها القاضى أبو بكر وغيره، واختاروا الجواز، وجعلوا القول بالمنع ساقطًا، لكن عزاه بعضهم للأكثرين، وأنهم فرقوا بينه وبين تخصيص العام، المتواتر بالآحاد؛ أن التخصيص بيان

وجمع بين الدليلين، والنسخ رفع وإبطال، فإن قلت: كيف ساغ للمصنف تمريض قول الأكثرين؟ قلت: لأنهم إنما أنكروا الوقوع ولم ينكروا الجواز إلا الأقلون، وكلامه فى الجواز، وهذا وارد على عبارة ابن الحاجب، قال فى شرحه: والأكثرون نفوا الوقوع، وخالف جماعة من الظاهرية. وفصل القاضى والغزالى فقالا بوقوعه فى زمان النبى ﷺ دون ما بعده، ونقل القاضى الإجماع على المنع بما بعده، قال: وإنما اختلفوا فى زمانه، وقال أبو الحسين فى «المعتمد»: إن قيل: فقد قبلوا خبر الواحد فى نسخ حكم معلوم، نحو قبول أهل قباء نسخ القبلة، قيل: ذلك جائز فى العقل و فى صدر الإسلام.

قال أصحابنا: ولولا إجماع الصحابة على المنع لجوزناه.

وقد قال أبو على الجبائى: إن النبى ﷺ قد كان أخبرهم بنسخ القبلة، وأنه ينفذ إليهم بنسخها فلانًا، وأعلمهم صدقه فكانوا قاطعين على صدقه، فلم ينسخوا القبلة إلا بخبر معلوم، وأما المتواتر فالمشهور الجواز أيضًا؛ إذ هما جميعًا وحى من الله تعالى، ويوجبان العلم والعمل، وإنما اختلفا فى أن السنة نقص منها الإعجاز، كذا وجهه ابن عطية، وقيل: لا ينسخ، وإنما يكون حكم القرآن مؤقتًا، ثم تأتى السنة مستأنفة من غير أن يتناوله نسخ، قال ابن عطية: وهذا لا يستقيم؛ لأنا نجد السنة ترفع ما استقر من حكم القرآن على حد النسخ، ولا يرد ذلك نظير ولا يتحوم منه أصل.

واعلم أن المنصوص للشافعى ، رضى الله عنه، المنع، وظاهره إنما نفى الوقوع فقط، والحق الوقوع لكن وراء الوقوع، أمر آخر، وهو أنه إذا وقع نسخ السنة بالكتاب، فعلى أى وجه يكون؟ هل يشترط اقتران سنة معاضدة للكتاب ناسخة؟ وإذا وقع نسخ الكتاب بالسنة، هل يشترط العاضد؟ فهذا هو محل كلام الشافعى ، رضى الله عنه، وحاصله أنه لا يقع نسخ السنة إلا بالكتاب والسنة جميعًا؛ لتقوم الحجة على الناس بالأمرين معًا، ولئلا يتوهم انفراد أحدهما عن الآخر، فإن الكل فى الحقيقة من عند الله تعالى، ولكن لبيان حكم الله تعالى طريقان: طريقة الكتاب وطريقة السنة، فليجتمعان هنا دفعًا لهذا التوهم، ولتقوم الحجة على الناس بهما ولأمر ثالث وهو: انتقال المكلفين من سنة رسول الله ﷺ إلى سنته، وفى ذلك فائدة الاطلاع على عظمة النبى ﷺ كما فى نسخ القرآن بسنته، وأما العكس فانتقال الناس من سنة إلى سنة، كما يترتب عليه الأجر العظيم؛ لأن من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، والنبى ﷺ هو صاحب السنة الحسنة كلها، فله الأجور أبدًا لا تتناهى، فإذا نسخ الله تعالى سنة نسختها سنة ليتحصل له هذا الأجر، ودليل هذا كله الاستقراء، وإنه لم يقع إلا على هذا الوجه، هذا تقرير كلام المصنف، وكلام الشافعى، رضى الله عنه، فى «الرسالة» يقتضى أن السنة لا يثبت

نسخها إلا بسنة، ولا ينعقد الإجماع على أنها منسوخة إلا مع ظهور الناسخ، قال: فإن قال: أيحتمل أن تكون له سنة مأثورة وقد نسخت، ولا تؤثر له السنة التى نسختها؟ فلا يحتمل هذا، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه، ويترك ما يلزم فرضه، ولو جاز هذا خرجت عامة السنن بأن يقولوا لعلها منسوخة، وليس ينسخ فرض أبدًا إلا إذا أثبت مكانه فرض، فإن قال: فهل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى ﷺ فيه سنة تبين أن سننه الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله.

(م): وبالقياس، وثالثها: إن كان جليًا، والرابع: إن كان فى زمنه – عليه الصلاة والسلام – والعلة منصوصة.

(ش): صورة النسخ بالقياس أن ينص على إباحة التفاضل فى الأرز مثلا، فهل ينسخ بالمستنبط من نهيه – عليه الصلاة والسلام – عن الأصناف الستة أو عن بيع الطعام مثلا بمثل؟ اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: الجواز مطلقا، وجرى عليه المصنف.

والثانى: المنع مطلقا وهو المذهب المنصوص للشافعى ، رضى الله عنه، كما رأيته فى كلام أبى إسحاق المروزى، وهو الموافق لما سبق عنه أن النسخ لا يكون إلا بجنسه، فلا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب، والسنة إلا بالسنة. وقال القاضى حسين: إنه المذهب، وابن السمعانى: إنه الصحيح؛ لأن القياس لا يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص، وعزاه القاضى أبو بكر للأكثرين واختاره، وجعل المانع السمع لا العقل[1].

والثالث: يجوز بالقياس الجلى دون غيره.

---

(١) والمنع مذهب الجمهور، ونقله القاضى أبو بكر فى التقريب عن الفقهاء والأصوليين، وعللوا ذلك بأن القياس يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص ولأنه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقطوع ولأن شرط القياس أن لا يكون فى الأصول ما يخالفه ولأنه إن عارض نصا أو إجماعا فالقياس فاسد الوضع، وإن عارض قياسا آخر فتلك المعارضة إن كانت بين أصلى القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا إذ هو من باب نسخ النصوص وإن كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة فى الأصل والفرع لا من باب القياس. قال الصيرفى لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفى ولاحظ للقياس فيه أصلا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٣).

قال الأنماطى[1]: وهذا فى الحقيقة يرجع إلى ما قبله، لأن القياس الجلى فى معنى النص.

والرابع: إن كان فى زمنه عليه الصلاة والسلام وعلته منصوصة جاز، وإلا فلا، واختاره الآمدى، وجعل ذلك الهندى محل وفاق، أعنى المنع بعد وفاته ﷺ، قال: وينبغى أن يكون الخلاف بالنسبة إلى حكم ثابت بالقياس؛ إذ الثابت بالنص لا ينسخ بالقياس الظنى، وأما بالقياس القطعى سواء نص على علته أم لا ، كقياس الأمة على العبد فى التقويم فإنه يجوز؛ لأنه فى معنى النص على الحكم، وأما الثابت بالإجماع فلا يمكن نسخه به؛ لأن الإجماع لا ينسخ كما لا ينسخ.

واقتضى كلام ابن السمعانى تخصيص الخلاف فى نسخه لأخبار الآحاد خاصة، وقد أورد على المصنف أنه كيف يجتمع تجويزه هذا، مع قوله تبعًا للأصوليين فى القياس على المستنبط أن لا تكون معارضة فى الأصل بمعارض وإذا كانت المعارضة تقطعها عن العمل، فقياس المستنبط ملغى عند المعارضة، وإذا كان ملغى لا يكون ناسخًا، قال المصنف: وهذا السؤال لا يختص بنا، بل هو على من جوز النسخ بالقياس، واشترط فى العلة أن لا تعارض فى الأصل، قال: ونحن إذا قلنا: ينسخ، فلا نريد به إلا القياس المعتبر الصحيح، ولا يكون صحيحًا معتبرًا، إلا إذا سلمت العلة فيه عن معارض فى الأصل، فلا مناقضة بين الكلامين، ونحن لم نقل: إن القياس ينسخ وإن كانت علته مستنبطة، بل أطلقنا بأنه ناسخ، وإنما يكون ناسخًا إذا كان معتبرًا، وإنما يعتبر إذا سلمت علته عن المعارضة.

(م): ونسخ القياس في زمنه – عليه الصلاة والسلام – وشرط ناسخه إن كان قياسًا أن يكون أجلى وفاقًا للإمام وخلافًا للآمدى.

(ش): ذهب عبد الجبار وغيره إلى أنه لا يجوز نسخ القياس؛ لأنه مستنبط من أصل، فما دام حكم الأصل باقيًا، وجب بقاء حكم الفرع، وجوزه الجمهور، لكن فى زمن النسخ، وهو زمنه ﷺ؛ لأن طريق النسخ حاصل وهو الوحى، فأما بعد الرسول فلا يتصور نسخه؛ لأنه إما أن ينسخ بنص حادث وهو مستحيل، أو بنص كان موجودًا من قبل لكن المجتهد المستنبط لعلة القياس غفل عنه، فباطل، لأنه تبين فساد القياس من

(١) هو: عثمان بن سعيد بن بشار أبو القاسم الأحول النمطى، نسبة إلى الأنماط وهى البسط التى تفرش، كان أحد الفقهاء، شافعى نشر المذهب ببغداد، وعليه تفقه ابن سريج وروى عنه أبو بكر الشافعى. توفى سنة ٢٨٨هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٢٤١/٣)، تاريخ ببغداد (٢٩٢/١١)، شذرات الذهب (١٩٨/٢).

أصله، فلا نسخ، وإما أن ينسخ بالإجماع وهو باطل لما ذكرنا، وصورة المسألة، أن يقول الشارع: حرمت المفاضلة فى البر؛ لأنه مطعوم، فهذا نص منه على الحكم وعلته، فإذا قلنا: هذا إذن فى القياس فقاسوا الأرز على البر، فعاد وقال بعد ذلك: بيعوا الأرز بالأرز متفاضلاً، جاز، قالوا: ولا يشترط أن يكون ناسخه النص كما مثلنا، بل يجوز بالقياس أيضًا بأن ينص على حكم آخر على ضد حكم أصل ذلك القياس، وشرط الإمام الرازى وغيره فى هذا الناسخ: أن يكون أجلى، بأن تكون الأمارة الدالة على علية المشترك بين هذا الأصل والفرع راجحة على الأمارة الدالة على علية المشترك بين الأصل والفرع، وفى المسألة مذهب ثالث صار إليه كثير من الحنابلة كما فى الخطاب: الفرق ما بين ما علته منصوصة، فهو كالنص ينسخ كما ينسخ به، وإن كانت مستنبطة فلا، ومتى وجدنا نصًا بخلافه تبينا فساد القياس، واختاره الآمدى قال الهندى: وينبغى أن يكون موضع الخلاف فى أنه هل يمكن نسخه بدون نسخ أصله؟ أما نسخه مع نسخ أصله، أو نسخ أصله، ولم يتعرض لنسخة ففيه خلاف الحنفية، إذ جوزوا صوم رمضان بنية من النهار قياسًا على ما ثبت من نسخه صوم عاشوراء بنية من النهار، حين كان واجبًا مع زوال حكمه بالنسخ، وبقاء الفرع على حاله لكن لا يكون هذا النسخ إلا بالنص؛ لأن حكم النص لا ينسخ بالقياس، قلت: سيأتى فى قول المصنف: والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه الفرع، وكان ينبغى جمعهما فى موضع واحد.

(م): ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح.

(ش): فيه مسألتان: إحداهما: يجوز نسخ الفحوى دون أصله، فينسخ الضرب دون التأفيف، كالنصين ينسخ أحدهما مع بقاء الآخر، وحكاه ابن السمعانى عن أكثر المتكلمين. والثانى: المنع، ونقله عن أكثر الفقهاء، ولعل مأخذ الخلاف أن دلالته لفظية أو قياسية. **الثانية:** يجوز نسخ الأصل دونَ الفحوى، كنسخ التأفيف دون الضرب؛ لأن التأذى به أعظم، ولا يلزم من إباحة اليسير إباحة الكثير، وقيل: يمتنع، لأن الفرع يتبع الأصل، ويتحصل فى الصورتين ثلاثة أقوال: ثالثها: منع الأول وجواز الثانى، وعليه ابن الحاجب.

(م): والنسخ به.

(ش): أى بالفحوى، وادعى له الإمام والآمدى فيه الاتفاق، ولكن الخلاف موجود، نقله الشيخ أبو إسحاق فى «شرح اللمع»، بناء على أن الفحوى قياس، والقياس لا يكون ناسخًا، وحكاه ابن السمعانى عن الشافعى ، رضى الله عنه، قال: لأنه جعل الفحوى فى قوله تعالى: ﴿**ولا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣]، فى تحريم الضرب قياسًا على

التأفيف، فعلى قوله لا يصح النسخ به، لأن القياس لا يجوز أن ينسخ النص وهذه المسألة فى المنهاج دون المختصر.

(م): والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر.

(ش): إذا قلنا بالجواز ففى استتباع نسخ أحدهما نسخ الآخر، مذاهب:

أحدها: نعم، واختاره البيضاوى؛ لتلازمهما.

والثانى: المنع.

والثالث: أن نسخ الأصل يتضمن نسخ الفحوى؛ لأنها تابعة ولا يتصور بقاء التابع بدون متبوعه، ونسخ المفهوم لا يتضمن نسخ الأصل، وقال ابن برهان فى «الأوسط»: إنه المذهب. واعلم أن هذا التعليل مشكل بقولهم: إذا نسخ الوجوب بقى الجواز.

(م): ونسخ المخالفة وإن تجردت عن أصلها لا الأصل دونها فى الأظهر.

(ش): أى يجوز نسخ مفهوم المخالفة مع نسخ الأصل ودونه، ذكره القاضى عبد الوهاب وغيره.

وقد قالت الصحابة: «إنما الماء من الماء»(١)، نسخ مفهومه بقوله: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»(٢)، ويبقى أصله وهو وجوب الغسل من الإنزال، وأما نسخ الأصل بدون مفهوم المخالفة، فذكر الصفى الهندى فيه احتمالين قال: وأظهرهما أنه لا يجوز؛ لأنه إنما يدل على العدم، باعتبار ذلك القيد المذكور، فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما بنى عليه، وعلى هذا نسخ الأصل نسخ المفهوم، وليس المعنى منه أنه يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتى، بل المعنى أن يرتفع العدم الذى كان شرعيًا، ويرجع إلى ما كان عليه من قبل.

(م): ولا النسخ بها.

(ش): هذا تابع فيه ابن السمعانى؛ فإنه قال: دليل الخطاب يجوز نسخ موجبه، ولا يجوز النسخ بموجبه؛ لأن النص أقوى من دليله، لكن الشيخ أبو إسحاق فى «اللمع» حكاه وجهًا، وقال: المذهب الصحيح الجواز؛ لأنه فى معنى النطق.

---

(١) الحديث عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله تعالى عنه، أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه (٢٦٩/١)، والترمذى فى سننه (١٨٦/١)، والبيهقى (١٦٧/١)، وأبو داود (٥٦/١).

(٢) حديث عائشة رضى الله عنها رواه الإمام أحمد فى المسند (٤٧/٦، ٩٧)، والترمذى فى السنن (١٨٢/١)، والنسائى فى السنن (٩٢/١)، وأبو داود (٦٤/١)، وابن ماجه فى السنن (١٩٩/١)، والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٢٤٨/٢).

(م): ونسخ الإنشاء ولو كان بلفظ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأبيد وغيره مثل: صوموا أبدًا صومًا حتمًا، وكذا: الصوم واجب مستمر أبدًا، إذا قاله إنشاء، خلافًا لابن الحاجب.

(ش): النسخ يقع فى الإنشاء فى الجملة بالإجماع، لكن اختلف فى صور منه:

إحداها: أن يقع الإنشاء بلفظ نحو: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾ [الإسراء: ٢٣]، ونحوه. وذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز وقوع النسخ فيه، وزعم أن لفظ القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير حكمه، وهذا القول غريب لا يعرف فى كتب الأصول، وإنما أخذه المصنف من كتب التفسير.

الثانية: جميع الأخبار المقصود بها الأمر أو النهى نحو: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن**﴾ [البقرة: ٢٣٣] فهو وإن كانت صورته صورة الخبر، لكن معناه الإنشاء، فيرد النسخ عليه كسائر الأوامر، وخالف فيه أبو بكر الدقاق(١) كما نقله ابن السمعانى وغيره تغليبا للفظ الخبر على معنى الأمر.

الثالثة: إذا قيد بالتأبيد، وما فى معناه نحو: صوموا أبدًا، صوموا حتمًا، نقل ابن السمعانى عن بعض المتكلمين منعه لمناقضته الأبدية، وقالوا: لا يجوز النسخ إلا فى خطاب مطلق، وزعموا أن جوازه يؤدى إلى البداء، والصحيح الجواز؛ لأنه إذا جاز أن يقال: لازم غريمك أبدا ويريد إلى وقت القضاء جاز أن يقال: افعل كذا أبدًا، ويراد إلى وقت النسخ، ونقله ابن برهان عن المعظم، قال: لأن القصد به المبالغة لا الدوام.

الرابعة: الصوم واجب مستمر أبدا. إذا قاله إنشاء منع ابن الحاجب نسخه؛ لأنه خبر فتطرق النسخ إليه يلزم الخلف، بخلاف الإنشاء لفظًا ومعنى نحو: صوموا أبدًا. واختار المصنف التسوية بين الصورتين؛ لأنه وإن كان بصورة الخبر فهو فى معنى الإنشاء، فجاز كالإنشاء المحض، وحاصله أن القيد بالتأبيد لا يمتنع معه النسخ، بل هو تأكيد سواء كان فى الخبر أو الإنشاء.

(م): ونسخ الأخبار بإيجاب الإخبار بنقيضها.

---

(١) هو: محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعى الفقيه الأصولى، القاضى المعروف بابن الدقاق نسبة إلى بيعه للدقيق ويلقب أيضًا بالخياط، له كتاب فى الأصول فى مذهب الشافعى، ولد سنة ٣٠٦هـ وتوفى سنة ٣٩٢هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٣/٢٢٩)، طبقات الشافعية للأسنوى (١/٥٢٢)، النجوم الزاهرة (٤/٢٠٦).

(ش): أطلق الجمهور أن النسخ لا يدخل الخبر، وفصل القاضى أبو بكر، فقال: هذا فى خبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، فأما أمرنا بالإخبار بشىء فيجوز نسخه بالنهى عن الإخبار به، وجرى عليه المصنف، وسواء كان مما يتغير، كما لو قال: كلفتكم أن تخبروا بقيام زيد، ثم يقول: كلفتكم بأن تخبروا بأن زيدًا ليس بقائم، ولا خلاف فى جوازه؛ لاحتمال كونه قائمًا وقت الإخبار بقيامه، غير قائم وقت الإخبار بعدم قيامه، أو كان مما لا يتغير، وككون السماء فوق الأرض مثلا، وفى هذه الصورة منعت المعتزلة؛ لأن أحدهما كذب والتكليف به قبيح، وهو مبنى على التقبيح العقلى.

(م): لا الخبر، وقيل: يجوز إن كان عن مستقبل.

(ش): أما نسخ خبر الله تعالى ورسوله - عليه الصلاة والسلام - فيمتنع مطلقًا، أما إذا لم يتغير مدلوله فبالإجماع، وأما المتغير، كإيمان زيد وكفره ونحو ذلك، فكذلك سواء كان الخبر ماضيا أو مستقبلا على الصحيح؛ لأنه يؤدى إلى دخول الكذب فى أخبار الله تعالى ورسوله ﷺ، مثاله قوله تعالى: ﴿**إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم**﴾ [الإنفطار: ١٣، ١٤] وقوله ﷺ: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»(١). وقيل: يجوز مطلقا، وهو قول القاضى أبى يعلى، وعلى هذا يجوز الوعد والوعيد قبل الفعل، كقوله: من بنى هذا الحائط فله درهم، ثم يرفع ذلك، وقيل: يجوز إن كان مدلوله مستقبلاً وإلا فلا، واختاره البيضاوى، قال الخطابى: إنه الصحيح، فقال: النسخ يجرى فيما أخبر الله تعالى أن يفعله؛ لأنه يجوز تعليقه على شرط بخلاف إخباره عما لا يفعله، إذ لا يجوز دخول الشرط فيه، قال: وعلى هذا تأول ابن عمر النسخ فى قوله تعالى: ﴿**وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله**﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فإن نسخها بعد ذلك برفع حديث النفس، وجرى ذلك مجرى العفو والتخفيف عن عباده، وهو كرم وفضل وليس بخلف.

(م): ويجوز النسخ ببدل أثقل.

(ش): كصوم عاشوراء برمضان، والحبس فى البيوت فى الزنا بالحد. ومنع منه بعضهم عقلا، وبعضهم سمعا وهو قول ابن داود، وذكر ابن برهان أن بعضهم نقله عن الشافعى ، رضى الله عنه، وليس بصحيح. أما الأخف والمماثل فلا خلاف فى جواز النسخ به كالعدة.

---

(١) حديث جابر، رضى الله عنه، مرفوعًا، رواه الترمذى فى سننه (٥٣٩/٤، ٥٤٠)، وقال حديث حسن، ورواه الإمام أحمد فى المسند (٢١٣/٣)، ورواه أبو داود (٢٣٦/٤)، ورواه ابن حبان. انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١٣١/٨، ١٣٢)، والحاكم فى المستدرك (٦٩/١).

(م): وبلا بدل لكن لم يقع، وفاقًا للشافعي.

(ش): في النسخ بلا بدل مسألتان:

إحداهما: الجواز، وعليه المعظم؛ لأن المصلحة قد تقتضيه، وخالف فيه جماهير المعتزلة، كما قاله إمام الحرمين؛ بناء على أن النسخ يجمع معنى الرفع والنقل.

الثانية: الوقوع، وعليه الأكثر، وكلام الشافعي ، رضي الله عنه، في «الرسالة» يقتضي المنع، ومراده أنه لم يقع، بحيث يعود الأمر كهو قبل الشرع، كقوله: نسخت الصدقة عند المناجاة، وصيرت الحال بعد النسخ غير محكوم عليه بشيء بل هو كالأفعال قبل الشرع، وهذا وإن قلنا: بجوازه، لم يقع، ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف، وكلام الشافعي ، رضي الله عنه، مصرح بأن البدل الذي لا يقع النسخ إلا به انتقالهم من حكم شرعي إلى حكم شرعي، وذلك أعم من أن يعادوا إلى ما كانوا عليه، كمناجاة الرسول، أو يحدث شيء مغاير لذلك، كما في نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، وأنهم لا يتركون غير محكوم عليهم بشيء، وجعل المصنف الصور أربعًا:

إحداها: الجواز، ولم يخالف فيه إلا بعض المعتزلة.

ثانيها: الوقوع بلا بدل أصلاً بحيث يعود الأمر كهو قبل الشرع، ولا يعرف في منعه خلاف.

ثالثها: وقوعه ببدل من الأحكام الشرعية، أما إحداث أمر مخالف لما كان واجبًا أولاً، كالكعبة بعد القدس، أو الحكم بإباحة ما كان واجبًا كالمناجاة، والنسخ لم يقع إلا هكذا، كما قال الشافعي - رضي الله عنه.

رابعها: وقوعه ببدل بشرط أن يكون تأصيلا لأمر آخر، كالكعبة بعد القدس، ولم يشترطه الشافعي ، رضي الله عنه، ومن ذهب إليه فقوله مردود عليه، ومن نقله عن الشافعي ، رضي الله عنه، فلم يفهم مراده بالبدل.

(م) مسألة: النسخ واقع عند كل المسلمين، ويسميه أبو مسلم تخصيصًا، فقيل خالف، فالخلف لفظي.

(ش): أشار بالمسلمين إلى أن غيرهم خالف فيه[1] وهم اليهود فرارًا من لزوم

---

(١) قلت: بل خالف فيه بعض المسلمين كأبي مسلم الأصفهاني وسيأتي ذكر ذلك في كلام الشارح، وذكر الشوكاني ذلك وقال: فإنه قال: إنه جائز غير واقع وإذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلاً فظيعا، وأعجب من جهله بها حكاية من حكى=

البداء[1]، وهو محال على الله تعالى لأن المصلحة بعد تسليمها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، كمنفعة شرب دواء فى وقت أو حال، وضرورة فى آخر، فلم يتجدد ظهور ما لم يكن، بل تجددت مصلحة لم تكن، فلم يلزم البداء.

وعن أبى مسلم الأصفهانى، إنكار النسخ، ثم قيل: لم ينكر النسخ مطلقًا.

وإنما أنكر النسخ فى القرآن؛ لقوله تعالى: ﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**﴾ [فصلت: ٤٢]، وقيل: خلافه لفظي؛ لأنه يجعل ما كان مغيًا فى علم الله تعالى كما هو، مغيًا باللفظ، ويسمى الجميع تخصيصًا، ولا فرق عنده بين أن يقول: ﴿**ثم أتموا الصيام إلى الليل**﴾ [البقرة: ١٨٧]، وأن يقول: صوموا مطلقًا وعلمه محيط، بأنه سينزل لا تصوموا وقت الليل، والجمهور يجعلون الأول تخصيصًا والثانى نسخًا، فلا خلاف فى المعنى[2].

=عنه الخلاف فى كتب الشريعة فإنه إنما يعتد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ فى الجهل إلى هذه الغاية. انتهى.

قلت: وقد أنكر النسخ فى عصرنا هذا بعض من ينتسب إلى ما يسمى بالمدرسة العقلانية المستنيرة كالشيخ محمد الغزالى ومن وافقهم على بعض أصولهم كالدكتور محمد عبد المنعم عمارة وغيرهم.

(١) قال الشوكانى: لم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام حتى يذكر خلافهم فى هذه المسألة، ولكن هذا من غرائب أهل الأصول على أنا قد رأينا فى التوراة فى غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاما لما تضرعوا إليه وسألوا منه رفعها، وليس النسخ إلا هذا، ولهذا لم يحكه من له معرفة بالشريعة الموسمية إلا عن طائفة من اليهود وهم الشمعونية ولم يذكروا لهم دليلا إلا ما ذكره بعض أهل الأصول من أن النسخ بداء، والبداء ممتنع عليه وهذا مدفوع بأن النسخ لا يستلزم البداء لا عقلا ولا شرعا. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٥).

(٢) قال الشوكانى: وقد أول جماعة خلاف أبى مسلم الأصفهانى المذكور سابقا بما يوجب أن يكون الخلاف لفظيا، قال ابن دقيق العيد: نقل عن بعض المسلمين إنكار النسخ لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع، بل بمعنى أنه ينتهى بنص دل على انتهائه فلا يكون نسخا، ونقل عنه أبو إسحاق الشيرازى، والفخر الرازى وسليم الرازى أنه إنما أنكر الجواز، وأن خلافه فى القرآن خاصة لا كما نقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع، وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولأحكام العقل فإنه إن اعترف بأن شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فهذا بمجرده يوجب عليه الرجوع عن قوله، وإن كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية. وأن كان مخالفا لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف كفرى لا يلتفت إلى قائله. نعم إذا قال إن الشرائع المتقدمة مغياة بغاية هى البعثة المحمدية وأن=

(م): والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع.

(ش): أى خلافا للحنفية؛ لأن الفرع تابع للأصل، فإذا بطل الحكم فى الأصل، بطل فى الفرع، وإذا قلنا: لا يبقى، فسماه بعضهم نسخًا، ولم يستحسنه المصنف، فلهذا عبر تبعا لابن الحاجب بقوله: لا يبقى، ولم يقل: لا ينسخ معه حكم الفرع، فإن الأصحاب لا يقولون: إن حكم الفرع ينسخ بارتفاع حكم الأصل، بل يزول حكمه لزوال كون العلة معتبرة، وإذا زال لزوال علته لا يقال: إنه منسوخ.

(م): وإن كل شرعى يقبل النسخ، ومنع الغزالى - رحمه الله - نسخ جميع التكاليف، والمعتزلة: نسخ وجوب المعرفة والإجماع على عدم الوقوع.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: اختلفوا فى أن كل واحد من الأحكام، هل هو قابل للنسخ أم لا؟ فذهب أصحابنا إلى تجويزه، وصارت المعتزلة إلى أن من الأحكام مالا يقبل، هو ما يكون بذاته أو يلازم ذاته حسنًا أو قبيحًا، لا يختلف باختلاف الأزمان، كحسن معرفة البارى والعدل، وقبح الجهل والجور، وهو بناء على أصلهم من الحسن والقبح العقليين.

الثانية: اختلفوا فى أنه هل يجوز أن تزول التكاليف بأسرها بطريق النسخ؟ فمنعه المعتزلة، ووافقهم الغزالى، لأن نسخها يستدعى معرفة الناسخ والمنسوخ فيجب معرفته ضمنًا، وهو نوع من التكليف، فلو انتفت جميع التكاليف لم تنتف. والمختار الجواز، كغيرها، وأجمع الكل على عدم الوقوع، وإنما الخلاف فى الجواز ردها العقلى.

تنبيه: علم بهذا التقرير أنه كان ينبغى للمصنف تقديم نسخ المعرفة على نسخ جميع التكاليف.

(م): والمختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ الأمة لا يثبت فى حقهم، وقيل: يثبت بمعنى الاستقرار فى الذمة، لا الامتثال.

(ش): الحكم الشرعى ما دام فى السماء لا يثبت له حكم، كفرض خمسين صلاة ليلة الإسراء، وكذلك بعد نزوله من السماء وقبل أن يبلغه جبريل إلى النبى ﷺ فإذا بلغ النبى ﷺ يثبت حكمه فى حقه وحق كل من بلغه، وأما من لم يبلغه، فإن تمكن من العلم به ثبت حكمه فى حقه قطعًا، وإلا فهو محل الخلاف، والجمهور أنه لا يثبت، لا بمعنى الامتثال ولا بمعنى الثبوت فى الذمة، وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثانى كالنائم، ولا نعلم

=ذلك ليس بنسخ فذلك أخف من إنكار كونه نسخًا غير مقيد بهذا القيد. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٨٥).

أحدًا قال بثبوته بالمعنى الأول، وذكر القاضي في «التقريب»: أن الخلاف لفظي، وذكر في «مختصر التقريب»: أن المثبتين يقولون: لو قدر ممن لم يبلغه الناسخ إقدام على الحكم الأول كان دليلاً، لكنه تعذر لجهله، واعلم أن ما رجحه المصنف تابع فيه ابن الحاجب وغيره، لكن ابن برهان في «الأوسط» عزاه للحنفية، وحكى الثبوت عن مذهبنا، ونصره، وهو ما يوجد لأصحابنا المتقدمين، وقال الروياني في باب الوكالة من «البحر»: إذا نسخ الله حكمًا، وعلم رسوله، هل يكون نسخا في حق من لم يعلم من أمته؟ فيه طريقان:

أحدهما: فيه وجهان كالوكالة.

والثاني: لا يكون نسخًا في حقهم قطعًا، وبه قال أبو حنيفة؛ لأن أمر الشريعة يتضمن تركه المعصية، ولا يجوز أن يكون عاصيًا مع جهله به، وما فسر به المصنف الثبوت لابد منه، وقال ابن دقيق العيد: لا شك أنه لا يثبت في حكم التأثيم، وهل يثبت في حكم القضاء؛ إذ هو من الأحكام الوضعية؛ هذا فيه تردد؛ لأنه ممكن بخلاف الأول؛ لأنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق.

(م): أما الزيادة على النص فليست بنسخ خلافًا للحنفية، ومثاره هل رفعت، وإلى المأخذ عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة.

(ش): الزيادة إما أن تستقل بنفسها عن العبادة المزيد فيها أو لا، والأول: إما أن يكون من غير جنس الأول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، فليس بنسخ بالإجماع، أو من جنسه، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، فليس بنسخ أيضًا عند الجماهير، وقال بعض أهل العراق: إنه نسخ[(١)]؛ لأنه تغير الوسط.

والثاني: ما ليس بمستقل، كزيادة ركعة أو ركوع، أو زيادة صفة في رقبة الكفارة، كالإيمان، فذهب أصحابنا إلى أنه لا تكون نسخًا، وقالت الحنفية: إنها نسخ، واختاره بعض أصحابنا، وادعى أنه مذهب الشافعي ، رضي الله عنه، وزيفه ابن السمعاني، ومثار الخلاف أن الزيادة هل رفعت حكمًا شرعيًا فيكون نسخًا، أو لم ترفع فلا؟ فلو وقع الاتفاق على أنها رفعت حكما شرعيًا، لوقع على أنها نسخ أو على أنها لا ترفع،

---

(١) قال الشوكاني: وذهب بعض أهل العراق إلى أنها تكون نسخا لحكم المزيد عليه كقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾؛ لأنها تجعلها غير الوسطى. وهو قول: باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل، فإن الوسطى ليس المراد بها المتوسطة في العدد بل المراد بها الفاضلة، ولو سلمنا أن المراد بها المتوسطة في العدد لم تكن تلك الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها عند نزول الآية وصارت مستحقة لذلك الوصف وإن خرجت عن كونها وسطى. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص١٩٥).

لوقع على أنها ليست بنسخ، فالنزاع على الحقيقة فى أنها رفع أم لا، وإلى هذا المأخذ ترجع الأقوال المفصلة فى المسألة، فعن عبد الجبار هى نسخ إن غيرت حكم المزيد عليه كجعل الصلاة الثنائية أربعًا، وإن لم تغير كإضافة التغريب إلى الجلد فليس بنسخ، واختاره القاضي، وقيل: إن أسقطت دليل الخطاب كانت نسخا، وإن تغير موجب النص كما فى قوله: «إنما الماء من الماء»، مع الأمر بالغسل من التقاء الختانين، حكاه أبو حاتم فى «اللامع» عن بعض أصحابنا، وقيل: إن أفاد النص خلافها، وأبو الحسين: إن أزلت حكمًا يجوز انتساخه بدليلها، جاز إثباتها ثم ذلك نسخ إن كان الحكم الزائل شرعيًا.

(م): وكذا الخلاف فى جزء العبادة أو شرطها.

(ش): كما أن الزيادة على النص ليس نسخا، فكذا النقصان منه عندنا سواء كان المنسوخ جزءًا أو شرطًا، ومنهم من قال: يكون نسخًا، ومنهم من فصل بين الجزء والشرط، فقال: إسقاط الجزء نسخ للعبادة كالركوع أو السجود، وإسقاط الشرط كالطهارة ليس نسخًا، وهو مذهب القاضي عبد الجبار ووافقه الغزالى فى الجزء، وتردد فى الشرط، وجعل الهندى الخلاف فى الشرط المتصل، كاستقبال القبلة فى الصلاة، فأما المنفصل منها كالطهارة فإيراد الإمام وغيره يشعر بأنه لا خلاف فيه، وكلام غيره يقتضى إثبات الخلاف فى الكل، قلت: وبالأول صرح صاحب «المسودة»، فقال: الخلاف فى المتصل كالتوجه، فأما المنفصل كالوضوء فلا يكون نسخًا لها إجماعًا، لكن صرح ابن السمعانى بالثانى، فقال: صورة المسألة فيما لو قدر ناسخ الوضوء أو نسخ استقبال القبلة، وفى هذا وأمثاله يكون الكلام ظاهرًا فى أنه لا يكون نسخًا للصلاة، قال: فأما فى إسقاط الجزء كالركوع فينبغى أن يكون على ما ذكرنا فيما إذا زيدت ركعة على ركعتين. قلت: يشير إلى أنه يجىء هنا مذهب عبد الجبار من التفصيل بين أن يغير المزيد عليه أو لا.

(م): خاتمة: يتعين الناسخ بتأخره، وطريق العلم بتأخره الإجماع، أو قوله ﷺ: هذا ناسخ: أو بعد ذاك، أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه، أو النص على خلاف الأول، أو قول الراوى: هذا سابق.

(ش): يتعين الناسخ بتأخره عن المنسوخ بأنه رفع لحكم سابق، وللعلم بتأخره طرق:

أولها: الإجماع كنسخ الزكاة سائر الحقوق فى المال، ذكره ابن السمعانى، وقول

زر[(١)] لحذيفة[(٢)]: أى ساعة تسحرتم مع رسول الله ﷺ؟ قال: هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع[(٣)]، وأجمع المسلمون على أن طلوع الفجر يحرم الطعام والشراب مع بيان ذلك من قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا﴾ [البقرة: ١٨٧]، ذكره الخطيب البغدادى. قال الأصحاب: فيكون الإجماع مبينًا لا ناسخًا.

ثانيها: نصه، عليه السلام، على ذلك كقوله: هذا ناسخ، أو هذا بعد ذلك كحديث المتعة، أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه، كقوله، عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[(٤)].

ثالثها: أن ينص على خلاف الأول، ولا يمكن الجمع.

رابعها: أن يقول الراوى: هذا سابق، كقول جابر[(٥)]: «كان آخر الأمرين من رسول

---

(١) هو: زر بن حبيش بن حياشة بن أوس الأسدى الكوفى التابعى الكبير المخضرم، قال النووى: أدرك الجاهلية، وسمع عمرو عثمان وعليًا وابن مسعود وآخرين من كبار الصحابة، روى عنه جماعة من التابعين منهم الشعبى والنخعى وعدى بن ثابت، واتفقوا على توثيقه وجلالته. توفى سنة ٨٢هـ. وهو ابن مائة وعشرين عامًا.
انظر: شذرات الذهب (٩١/١)، تهذيب الأسماء واللغات (٩٧/١).

(٢) هو: الصحابى حذيفة بن اليمان أبو عبد الله حليف بنى عبد الأشهل من الأنصار، وأصله من اليمن، أسلم حذيفة وأبوه وهاجرا إلى رسول الله ﷺ، وشهدا أحدًا فقتل أبوه يومئذ، شهد الخندق وما بعدها، وهو صاحب سر رسول الله ﷺ فى المنافقين، فتح الرى وهمذان والدينور، وشهد فتح الجزيرة، وولاه عمر المدائن فتوفى فيها سنة ٣٦هـ.
انظر: حلية الأولياء (٢٧٠/١)، الإصابة (٣١٦/١) وما بعدها.

(٣) أخرجه الإمام أحمد فى المسند (٣٩٦/٥)، والنسائى فى سننه (١١٦/٤)، وابن ماجه فى سننه (٥٤١/١).

(٤) أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه (٦٧٢/٢)، وأبو داود فى سننه (٢١٨/٣)، والترمذى فى سننه (٣٧٠/٣)، والنسائى فى سننه (٧٣/٤)، وابن ماجه فى سننه (٥٠١/١).

(٥) هو: الصحابى الجليل جابر بن عبد الله بن عمر الأنصارى أبو عبد الله السلمى المدنى، أحد المكثرين من الرواية عن رسول الله ﷺ، وروى عنه جماعة من أئمة التابعين، استشهد أبوه فى أحد فأحياه الله وكلمه، وغزا جابر مع رسول الله ﷺ تسع عشرة غزوة، ولم يشهد بدرًا ولا أحدًا، منعه أبوه، وكان آخر الصحابة موتًا بالمدينة سنة ٧٨هـ، وإذا أطلق جابر فى كتب الحديث والفقه فهو المقصود.
انظر: الإصابة (٢١٤/١)، شذرات الذهب (٨٤/١).

الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار»(١) وقول علي: «أمرنا بالقيام للجنازة، ثم قعد»(٢).

(م): ولا أثر لموافقته أحد النصين للأصل، أو ثبوت إحدى الآيتين في المصحف، وتأخر إسلام الراوي، وقوله: هذا ناسخ لا الناسخ، خلافًا لزاعميها.

(ش): قيل: يثبت النسخ بأمور غير ما سبق، والأصح فيها خلافه، فهاهنا كون أحد النصين شرعيًا والآخر موافق للبراءة الأصلية، وزعم بعضهم أن الناسخ الشرعي؛ لأن الانتفال من البراءة إلى اشتغال الذمة يقين، والعود إلى الإباحة ثانيًا شك وهو بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، **ومنها:** ثبوت إحدى الآيتين في المصحف قبل الأخرى؛ فإن ترتيب الآيات ليس على ترتيب النزول، **ومنها:** تأخر إسلام الراوي؛ لجواز أن يسمع متقدم الإسلام بعده، **ومنها:** قول الراوي: هذا ناسخ؛ لأنه قد يكون عن اجتهاد، وقيل: يثبت به، وقال الكرخي: إن عينه فقال: هذا ناسخ هذا لم يرجع إليه؛ لاحتمال أنه قال عن اجتهاد، وإن لم يعينه، بل قال: هذا منسوخ قبل، حكاه أبو الحسين في «المعتمد». قلت: وظاهر نص الشافعي، رضي الله عنه: أنه يثبت به النسخ، وقد احتج أصحابنا بقول عائشة في الرضعات: «أن العشر منهن نسخن بخمس»، وقول المصنف: «لا الناسخ»، أي إذا ثبت كون الحكم منسوخًا، ولم يدر ما نسخه فقال الراوي: هذا الناسخ، فإنه يقبل، وهذه مسألة غريبة قل من استثناها أو ذكرها: ويقال عليه: ما الفرق بين قول الراوي: هذا ناسخ، وقوله: هذا الناسخ حيث لم نقبله في الأول، ونقبله في الثاني؟ والجواب: أنَّا لم نقبله في هذا ناسخ، لأنه قد يكون عن اجتهاد، بخلاف ما إذا ثبت النسخ على الجملة، ولكن لم ندر عين الناسخ، فإنه إذا عينه قبلناه منه؛ لأنه لما ثبت أصل النسخ من غيره كان تعيينه أسهل من أصل ابتدائه، ونظيره من الفقه: لو عرف عموم الحريق، وجهل هل أحرقت الوديعة، يقبل قول المودع: إنها احترقت من غير يمين، بخلاف ما إذا لم يعرف عمومه، وكذلك لو قال من طلق زوجته رجعيًا: طلقتك، وقال: أردت الطلقة السابقة، لا إحداث طلقة آخرى يقبل، بخلاف ما لو لم يكن تقدمه طلاق.

* * *

---

(١) رواه الحازمي في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص٥٠).

(٢) رواه مسلم في صحيحه (٦٦٢/٢)، ومالك في الموطأ (٢٣٢/١)، والترمذي في سننه (٣٦١/٣،٣٦٢)، والبيهقي في سننه (٢٧/٤).

(م) الكتاب الثانى
فى السنة[١]

وهى أقوال محمد ﷺ وأفعاله.

(ش): المراد بأقواله: التى ليست على وجه الإعجاز، ويدخل في الأفعال التقرير؛ لأنه كف عن الإنكار، والكف فعل على المختار، فكان ينبغى أن يزيد وهمه، وقد احتج الشافعى، رضى الله عنه، فى الجديد على استحباب تنكيس الرداء فى خطبة الاستسقاء بجعله أعلاه أسفله لحديث: «أنه ﷺ استسقى وعليه خميصة له سوداء، فأراد أن يأخذ بأسفلها يجعله أعلاها، فلما ثقلت عليه قبلها على عاتقه»[٢]، فجعلوا ما هم به ولم يفعله سنة، وقد سبقت مباحث الأقوال من الأمر والنهى، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والكلام الآن في الأفعال.

(م): الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوًا وفاقًا للأستاذ والشهر ستانى وعياض والشيخ الإمام.

(ش): أى لا يصدر عنهم ذنب لا صغيرة ولا كبيرة، لا عمدًا ولا سهوًا، بل طهر الله تعالى ذواتهم عن جميع النقائص.

---

(١) السنة فى اللغة: هى الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم: سننت الشيء بالمسن إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنا أى طريقا، وقال الكسائى معناها الدوام فقولنا: سنة معناه الأمر بالإدامة من قولهم سننت الماء إذا واليت فى صبه. قال الخطابى: أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل فى غيرها مقيدة كقوله: من سن سنة سيئة. وقيل: هى الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما فى الحديث الصحيح: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»، أما معناها الشرعى والاصطلاحى: السنة هى قول النبى ﷺ وفعله وتقريره، وتطلق بالمعنى العام على الراجب وغيره فى عرف أهل اللغة والحديث وأما فى عرف أهل الفقه فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب، وتطلق على ما يقابل البدعة. وقيل: فى حدها اصطلاحًا: هى ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحًا ليس معه المنع من النقيض. وقيل: هى ما واظب على فعله النبى ﷺ مع ترك ما بلا عذر.

وقيل: هى فى العبادات النافلة وفى الأدلة ما صدر عن النبى ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود هنا. انتهى. بتصرف من إرشاد الفحول (ص٣٣).

(٢) الحديث عن عبد الله بن زيد أخرجه النسائى فى سننه (١٥٦/٣).

ونقله ابن برهان عن اتفاق المحققين؛ لأنّا أمرنا باتباعهم فى أفعالهم وآثارهم وسيرهم، أمرًا مطلقًا من غير إلزام قرينة، وما ورد مما يخالفه حمل على أنهم فعلوه بتأويل، ومنهم من يحمله على ما قبل النبوة، وهذه الطريقة يجب اعتقادها وإطراح ما عداها، فجزى الله تعالى المصنف خيرًا بالجزم بها.

(م): فإذا لا يقر محمد ﷺ أحدًا على باطل.

(ش): أى بلا خلاف، وأتى بالفاء؛ لينبه على تفرع ذلك على وجوب العصمة، وعلى وجه المناسبة لذكر هذه المسألة قبل أفعال النبى ﷺ، التى يجب اتباعه فيها، وإنما قال: أحدًا، لئلا يتوهم قراءة، لا يقر بفتح القاف فيكون خطأ[1].

(م): وسكوته بلا سبب ولو غير مستبشر على الفعل مطلقًا، وقيل: إلا فعل من يغريه على الإنكار، وقيل: إلا الكافر ولو منافقًا، وقيل: إلا الكافر غير المنافق، دليل الجواز للفاعل وكذا لغيره، خلافًا للقاضى.

(ش): إذا فعل فعل بحضرة النبى ﷺ أو فى عصره، وعلم به، ولم ينكر كان دليلاً على الجواز مطلقًا[2]، لما سبق، وسواء استبشر به مع ذلك أم لا، لكن دلالته على الجواز مع الاستبشار أقوى، وقد تمسك الشافعى ، رضى الله عنه، فى القيافة، واعتبارها فى النسب بكلا الأمرين: الاستبشار، وعدم الإنكار فى قصة المدلجى[3]، ولهذا قال

---

(١) والشارح يعنى أن دخول كلمة «أحدًا» لئلا يتوهم القارئ أن كلمة «لا يقر» بفتح القاف فيكون السياق هكذا «فإذا لا يقر محمد ﷺ على الباطل» وهذا خطأ فاحش يعنى أنه ﷺ يجوز عليه الباطل – وحاشاه ذلك – ولا يُقَر عليه.

(٢) ويرد هذا الإطلاق قول من قال أن النبى ﷺ كان يسكت على قول وفعل الكافر وسكوته تقرير ومع ذلك لم يدل ذلك على الجواز، وأجيب عن هذا الرد بأن النبى ﷺ كان كثيرًا ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم.

ذكر ذلك الشوكانى. قلت: وهذا الجواب لا يرد قول من ردوا الإطلاق، قال إمام الحرمين: فإنه لا يبعد أن يرى رسول الله ﷺ أبيًا عليه ممتنعًا من القبول منه على أمر، فلا يتعرض له، وهو معرض عنه، لعلمه بأنه لو نهاه لما قبل نهيه، بل يأباه، وذلك بأن يكون ممن يراه منافقًا، أو كافرًا، فلا يحمل تقريره هؤلاء، وسكوته عنهم على إثبات الشرع، فهذا تفصيل لابد منه فى التقرير. انتهى.

انظر: البرهان لإمام الحرمين (٣٢٨/١)، إرشاد الفحول (ص٤١).

(٣) هو: الصحابى مجزر وقيل: محرز؛ لأنه كان يجز نواصى الأسارى من العرب، ابن الأعور بن جعدة الكنانى المدلجى، ذكر فيمن فتح مصر، وشهد الفتوح بعد النبى ﷺ، واعتبر قوله فى حكم شرعى فى إثبات النسب بالقافة، وحديثه فى الصحيح مشهور.

المصنف: «ولو غير مستبشر» ، ليعلم حكم المستبشر من طريق الأولى، وسواء كان المسكوت عنه من يغريه الإنكار أو لا، كافرًا كان أو منافقًا، والقول باستثناء من يغريه الإنكار إغراء؛ حكاه ابن السمعاني عن المعتزلة، بناء على أنه لا يجب إنكاره عليه للإغراء، قال: والأظهر أنه يجب إنكاره ليزول توهم الإباحة، والقول باستثناء ما إذا كان الفاعل كافرًا أو منافقًا، قول إمام الحرمين، والقول بالاقتصار على الكافر ذهب إليه المازرى[1]، وهو أظهر؛ لأنه أهل للانقياد فى الجملة، وكما يدل للجواز للفاعل، فكذا لغيره إذا ثبت حكمه على الواحد، حكمه على الجماعة، وذهب القاضى إلى اختصاصه بمن قرر، ولا يتعدى إلى غيره، فإن التقرير لا صيغة له تعم، والصحيح أنه يعم سائر المكلفين؛ لأنه فى حكم الخطاب، وخطاب الواحد خطاب للجميع.

تنبيهان:

الأول: علم من تفسيره بالجواز أنه يدل على الإباحة، وقد سأل الشيخ صدر الدين ابن الوكيل عن هذه المسألة، الشيخ الإمام السبكى، أنه هل يحمل على الإباحة أو لا يقضى بكونه مباحًا أو واجبًا أو ندبًا محل توقف؟ فلم يستحضر الشيخ الإمام فيها نقلاً، واحتج إلى أنه يدل على الإباحة؛ لأنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه، فمن هنا دل التقرير على الإباحة، قلت: وقد ذكرها أبو نصر بن القشيرى فى كتابه فى الأصول، وحكى التوقف فيه عن القاضى، ثم رجح حمله على الإباحة؛ لأنه الأصل.

الثاني: سكت عما علم فعله على عهد النبى ﷺ، ولكن لم يعلم انتشاره انتشارًا يبلغ النبى ﷺ. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني فى شرح «كتاب الترتيب»: هل يجعل ذلك سنة؟ اختلف قول الشافعى فيه؛ ولهذا أجرى قولين بإجزاء الأقط فى الفطرة؛ لأنه لم يكن قد علم أنه بلغ النبى ﷺ ما كانوا يخرجون فى الزكاة من الأقط.

(م): وفعله غير محرم؛ للعصمة، وغير مكروه؛ للندرة.

(ش): فعله ﷺ لا يمكن أن يقع فيه محرم، لوجوب العصمة، ولا مكروه، لندرة وقوعه من آحاد المسلمين، فكيف من سيد المتقين. كذا قالوه، وأنا أقول: لا يتصور منه وقوع مكروه، فإنه إذا فعل شيئًا وكان مكروهًا فى حقنا، فليس بمكروه منه، لأنه يفيد به

=انظر: الإصابة (٣٤٥/٣)، الاستيعاب (٥٠١/٣)،، تهذيب الأسماء (٨٣/٢).

(١) قلت: ذكر الشوكانى أن الجوينى ألحق بالكافر المنافق، وخالفه المازرى، أى فى إلحاق المنافق بالكافر لاقتصاره على الكافر – وقال المازرى: إنا نجرى على المنافق أحكام الإسلام ظاهرًا؛ لأنه من أهل الإسلام فى الظاهر، وقد أجيب عليه بما سبق.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤١).

التشريع وبيان الجواز، ولهذا قال ابن الرفعة فى كلامه على الجمع بين الأذان والإقامة: الشيء قد يكون مكروهًا ويفعله النبى ﷺ؛ لبيان الجواز، ويكون أفضل فى حقه ﷺ.

تنبيه: سكتوا عن خلاف الأولى، وفيه ما ذكرنا فى المكروه، وقد قال النووى فى وضوئه ﷺ مرة مرة ومرتين مرتين: قال العلماء: هو فى ذلك الوقت أفضل فى حقه من التثليث؛ لأجل بيان التشريع.

(م): وما كان جبليًا أو بيانًا أو مخصصًا به فواضح.

(ش): الجبلى: كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب. والبيان: كقطعه السارق من الكوع؛ بيانًا لقوله تعالى: ﴿**فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨]. والمخصص به كالضحى والأضحى ووجه الوضوح، أما فى الجبلى، فالندب لاستحباب التأسى به، وحكى الأستاذ أبو إسحاق فيه وجهين:

أحدهما: هذا، وعزاه لأكثر المحدثين، قال: والأقل فيه أن يستدل به على إباحة ذلك.

الثانى: أنه لا يتبع فيه إلا بدلالة. انتهى. أما فى البيان والمخصص به، فكونه واجبًا عليه؛ لأنه - عليه السلام - بعث للتشريع فيما يجب عليه، منه بيان المجمل وبيان التخصيص، وقال أبو على بن أبى هريرة: قد يفعل الشيء لمعنى يختص به، ثم يصير بعد ذلك سنة، كالاضطباع والرمل، وسكت الأصوليون عن قسم آخر، وهو ما إذا شككنا، هل فعله لمعنى يختص به، أو يشاركه فيه غيره؟ وقد تعرض له الماوردى فى باب صلاة العيدين من «الحاوى»، وحكى عن أبى إسحاق المروزى أنه يفعل مثل فعله اقتداء به[(١)].

(م): وفيما تردد بين الجبلى والشرعى كالحج راكبًا تردد.

---

(١) قال الشوكانى: والحق أنه لا يقتدى به، فيما صرح لنا بأنه خاص به كائنا ما كان إلا بشرع يخصنا، فإذا قال مثلا واجب علىَّ مندوب لكم كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا إلى كونه مندوبا لنا لا يكونه واجبًا عليه، وإن قال: هذا مباح لى أو حلال ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال، فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا أما لو ورد ما يدل على ذلك كما ثبت أنه ﷺ واصل أياما تنكيلا لمن لم ينته عن الوصال، فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذى ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير، وأما لو قال: هذا حرام علىَّ وحدى ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء، أما لو قال: حرام علىَّ حلال لكم فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء فليس فى ترك الحلال ورع.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٥، ٣٧).

(ش): أى يحمل على الجبلى؛ لأن الأصل عدم التشريع، أو على الشرعى؛ لأنه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات، وقد حكى الرافعى فيه وجهين فى مسألة ذهابه إلى العيد فى طريق ورجوعه فى آخر، وقال: إن الأكثرين على التأسى فيه، وقال أبو حاتم القزوينى فى كتابه «تجريد التجريد»: إن أصحابنا اختلفوا فى جلسة الاستراحة: فمنهم من قال: هى مسنونة، ومنهم من قال: شرعت للاستراحة، وليس لها محل السنن، والصحيح الأول.

(م): وما سواه إن علمت صفته فأمته مثله على الأصح.

(ش): ما سوى ما تقدم إن علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فأمته مثله فى الأصح؛ لوجوب الاقتداء به، وقيل: مثله فى العبادات فقط.

(م): وتعلم بنص وتسوية بمعلوم الجهة ووقوعه بيانًا أو امتثالاً لدال على وجوب أو ندب أو إباحة.

(ش): تعلم جهة الفعل بجهات:

منها: نصه على أنه واجب، و مندوب، أو مباح.

ثانيها: تسويته بما علمت جهته؛ كقوله: هذا الفعل مساو للفعل الفلانى، وكان ذلك الفعل المشار إليه معلوم الجهة.

ثالثها: وقوعه بيانًا لآية مجملة دل على أحدهما، ولم يظهر بيانها بالقول، فنعلم أن هذا الفعل بيان لها.

رابعها: كونه امتثالاً لنص يدل على وجوب أو ندب أو إباحة، فيلحق بما دل عليه.

واعلم أن قوله: «بيانًا»، أى يكون حكمه حينئذ فى حقنا كالمبين، وحاصله أن فعله إذا كان بيانًا كان له جهتان: من حيث البيان هو تابع لما بينه، ومن حيث التشريع واجب مطلقا، واتباع التأسى له إنما هو فى الأولى، وأما الثانية فكالجبلى، فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجبلى فى الوضوح. أى لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك الحيثية، وبهذا اندفع إشكال فى كلامه حيث قال: وما سواه، أى سوى ما هو بيان أو جبلى أو تخصيص، ثم قسمه إلى بيان وامتثال، فجعل قسم الشىء قسيمه.

(م): ويخص الوجوب أمارته كالصلاة بالأذان وكونه ممنوعًا لو لم يجب كالختان والحد.

(ش): يعلم الوجوب بالعلامات الدالة عليه غير ما سبق، **فمنها:** وقوعه على صفة تقرر فى الشرع أنها أمارة الوجوب؛ كالصلاة بالأذان والإقامة، ومن ثَم كانت صلاة

العيدين والكسوف والاستسقاء سنة، لأنه لم يكن يؤذن لها، **ومنها**: أن يكون ممنوعًا منه لو لم يجب، فإذا فعله الرسول ﷺ استدلينا بفعله على وجوبه كالختان وقطع اليد فى السرقة، فإن الجرح والإبانة ممنوع منهما، فجوازهما دليل وجوبهما، وإنما عدل المصنف عن تمثيل «المنهاج» و«المحصول» بالقيامين والركوعين فى الخسوف؛ لأن ذلك مستفاد من جهة أنه بيان للمأمور لامن هذه الجهة، ولأن الأصح أنه لا يجب، بل لو صلاها كسائر الصلوات صح كما قاله النووى - رحمه الله، فى «شرح المهذب»، لكن هذه القاعدة منقوضة بسجود السهو والتلاوة فى الصلاة؛ فإنه سنة مع أنه زيادة ممتنعة لو لم يرد الشرع بها، وكذا رفع اليدين على التوالى فى تكبيرات العيد، وذكر فى «المنهاج» خاصية ثالثة، وهو كونه جزء شرط لموافقة نذر، وحذفه المصنف؛ لأن النذر لا يتصور من النبى ﷺ بناء على أنه مكروه، وفيه ما سبق.

(م): والندب مجرد قصد القربة وهو كثير.

(ش): الندب منصوب على أنه مفعول يخص السابق، أى يخص الندب قصد القربة مجردًا عن أمارة دالة على الوجوب، فإنه يدل على أنه مندوب؛ لأن الرجحان ثبت بقصد القربة، والأصل عدم الوجوب، وهو كثير. **ومنها**: التخيير بينه وبين فعل لم يثبت وجوبه؛ لأن التخيير لا يقع بين واجب وما ليس بواجب وذكر الماوردى فى «الحاوى»، محتجًا على عدم وجوب الأذان بأنه إنما ثبت عن مشورة أوقعها النبى ﷺ بين أصحابه حتى يقرروا رؤيا عبد الله بن زيد(1) على الأذان، وليس هذا من صفات الواجب، وإنما يكون من صفات المندوب؛ لأنه ما شرعه بنفسه وإنما أثره على فعل غيره.

(م): وإن جهلت فقيل للوجوب، وقيل: للندب، وقيل: للإباحة، وقيل: بالوقف فى الكل، وفى الأولين مطلقًا، وفيها إن لم يظهر قصد القربة.

(ش): إذا لم تعلم جهة الفعل بالنسبة إليه وبالنسبة إلى الأمة، فيه مذاهب:

أحدها: الوجوب، قال ابن السمعانى: إنه الأشبه بمذهب الشافعى ، رضى الله عنه، وأنه الصحيح، لكنه لم يتكلم إلا فيما ظهر فيه قصد القربة والمصنف مال إلى الوجوب مطلقا.

---

(1) هو: عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه الأنصارى الخزرجي، الحارثى أبو محمد، وقيل ليس فى آبائه ثعلبة، شهد العقبة وبدرًا والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ ، وهو الذى أُرى الأذان فى النوم، فأمر النبى ﷺ بلالاً أن يؤذن على ما رآه عبد الله، له عدة أحاديث، وروى عنه ابن المسيب وغيره، توفى سنة ٣٢هـ وصلى عليه عثمان رضى الله عنهما.
انظر: الإصابة (٣٠٤/٢)، أسد الغابة (٢٤٧/٣)، الاستيعاب (٣٠٣/٢).

والثاني: الندب، وعزى للشافعي رضى الله عنه.

والثالث: الإباحة، واختاره الإمام في «البرهان».

والرابع: الوقف في الكل حتى يقوم دليل على ما أريد منا، وعليه جمهور المحققين، كالصيرفي، والغزالي وأتباعهم، وصححه القاضي أبو الطيب ونقله عن الدقاق وابن كج، وقالوا: لا يدرى أنه للوجوب أو للندب أو الإباحة؛ لاحتمال هذه الأمور كلها، واحتمال الخصوصية به، ثم منهم من أجرى الخلاف في الأولين أي الوجوب أو الندب مطلقًا، أي سواء ظهر قصد القربة أم لا؛ كما نقله الهندي، غير أن الأول تقوى فيه الوجوب والندب، لأ، القرينة قرينة على إرادتهما وتضعف الإباحة، والثاني بالعكس وقوله: وفيهما إن لم يظهر قصد القربة، كذا رأيته بخط المصنف في الأصل، وهو معكوس، والصواب: إن ظهر قصد القربة فللوجوب أو للندب وإلا فللإباحة، وعلم من تخصيصه بالأولين أنه لا يجيء هنا القول بالإباحة؛ لأن قصد القربة لا يجامع استواء الطرفين، وأجراه الآمدي، وفيه نظر.

(م): وإذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرر مقتضى القول فإن كان خاصًا به فالتأخر ناسخ، فإن جهل فثالثها: الأصح الوقف، وإن كان خاصا بنا فلا معارضة فيه. وفي الأمة: المتأخر ناسخ إن دل على التأسي فإن جهل التاريخ فثالثها: الأصح، يعمل بالقول، وإن كان عاما لنا وله، فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر إلا أن يكون العام ظاهرًا فيه، فالفعل تخصيص.

(ش): التعارض بين الشيئين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما صاحبه، والقسمة العقلية فيه بحسب ما تقدم ثلاثة؛ لأنه إما أن يتعارض الفعلان، أو القولان، أو الفعل والقول.

فأما الأول: فالمشهور عند المتأخرين أنه غير متصور؛ لأن الفعلين إن تناقض حكمهما فيجوز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبًا وفي غيره بخلافه؛ لأن الأفعال لا عموم لها(١)، ولعل لهذا لم يذكر المصنف هذا القسم وإن ذكره في «المنهاج» و«المختصر» بقولهما: الفعلان لا يتعارضان، ولم يحك في شرحه لهما خلافًا فيه، لكن حكى جماعة

---

(١) قال الشوكاني: اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الأفعال بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أو مخصصا له، لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه؛ لأن الفعل لا عموم له فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلة ولا يدل على التكرار، هكذا قال جمهور أهل الأصول على اختلاف طبقاتهم. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٣٨).

قولاً بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق فى صلاة الخوف(١).

ولهذا رجح الشافعى ، رضى الله عنه، منهما ما هو أقرب لهيئة الصلاة، وقدم بعضهم الأخير منهما إذا علم. نعم، استثنى ابن الحاجب وغيره ما إذا دليل من خارج على وجوب تكرير الفعل أو لأمته؛ فإن الفعل الثانى يكون ناسخًا(٢)، لكن العمل فى الحقيقة بذلك الدليل، وأما تعارض القولين فقد ذكره فى باب التعادل والترجيح. والكلام هنا فى تعارض القول والفعل، وحاصل ما قاله أنه إن دل على تكرر مقتضى القول: فالقول إما خاص به، أو خاص بنا، أو عام لنا وله:

الأول: أن يكون خاصًا به، فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كان قولاً، أو فعلاً، ولا تعارض بينهما فى حق الأمة؛ لعدم تناول القول إياهم، فإن جهل المتأخر منهما فأقوال.

أحدها: العمل بالقول لقوته.

والثانى: بالفعل.

والثالث: الوقف إلى قيام الدليل؛ لأنه لو عمل بأحدهما لزم الترجيح بلا مرجح.

الثانى: أن يكون القول خاصًا بنا، فلا معارضة فيه أى فى حقه، لعدم تناول القول إياه، وأما فى حق الأمة فإما أن يدل على وجوب التأسى فى ذلك الفعل أو لا، فإن دل فالمتأخر ناسخ للمتقدم قولاً أو فعلاً، وإن لم يدل فلا تعارض بالنسبة إلينا لعدم تعلق

---

(١) حكى ابن العربى فى كتاب المحصول له ثلاثة أقوال: الأول التخيير، والثانى تقديم المتأخر كالأقوال إذا تأخر بعضها، والثالث حصول التعارض وطلب الترجيح من الخارج، قال مالك والشافعى: إنه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب إلى هيئة الصلاة، وقدم بعضهم الأخير منها إذا علم. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٣٨).

(٢) قال القرطبى: يجوز التعارض بين الفعلين عند من قال بأن الفعل يدل على الوجوب فإن علم التاريخ فالمتأخر ناسخ، وإن جهل فالترجيح، وإلا فهما متعارضان كالقولين وأما على القول بأنه يدل على الندب أو الإباحة فلا تعارض، وقال الغزالى فى المنخول: إذا نقل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه، فقال القاضى: لا يقطع بأنه ناسخ لاحتمال أنه انتهى مدة الفعل الأول، قال: وذهب ابن مجاهد إلى أنه نسخ، وتردد فى القول الطارئ على الفعل، وجزم الكيا بعدم تصوّر تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما إذا علم بدليل أنه أريد به إدامته فى المستقبل بأنه يكون ما بعده ناسخا له، قال: وعلى مثله بنى الشافعى مذهبه فى سجود السهو قبل السلام وبعده. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٣٨،٣٩).

الحكم بنا، فإن جهل التاريخ فالأقوال الثلاثة، لكن الأصح عند الجمهور هنا العمل بالقول؛ لأنه أقوى من الفعل، وإنما لم يكن الوقف هنا مختارًا لكونه ضعيفًا بخلاف الأول، وهو ما إذا كان القول خاصًا به، لأنَّا متعبدون فى هذا القسم بأحد الحكمين، أى القول أو الفعل، بخلاف الأول، فاعلمه.

الثالث: أن يكون القول عامًا له ولنا، فنقدم الفعل أو القول له وللأمة كما سبق، يعنى أن المتأخر ناسخ قولاً كان أو فعلا، هذا إذا كان القول المتأخر متناولاً له بطريق النص، فإن كان بطريق الظهور كالإتيان بلفظ عام، مثل أن يقول: هذا الفعل واجب على المكلفين، وقلنا: المخاطب يدخل فى عموم خطابه، فيكون الفعل السابق مخصصًا لهذا العموم؛ لأن التخصيص عندنا لا يشترط تأخيره عن العام، وهذا الاستثناء زاده المصنف على المختصرات.

* * *

الكلام فى الأخبار(١)

(م): المركب إما مهمل، وهو موجود خلافًا للإمام، وليس موضوعًا.

(ش): لا خلاف أن المهمل يوجد فى المفردات، أما المركبات بأن يكون المدلول لفظًا مركبًا مهملاً فقال الإمام: الأشبه أنه غير موجود؛ لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض

---

(١) الخبر فى اللغة: مشتق من الخبار وهى الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه، وهو نوع مخصص من القول وقسم من الكلام اللسانى وقد يستعمل فى غير القول كقول الشاعر:

تخبرك العينان ما القلب كاتم

وقول المعرى:

نبى من الغربان ليس على شرع ... يخبرنا أن الشعوب إلى صدع

ولكنه استعمال مجازى لا حقيقى لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع إلا القول.

أما اصطلاحًا: فقد ذكر الشوكانى فى حده أقوالا كثيرة للعلماء ليس هنا موضعها فلتراجع فى مكانها، ثم قال: والأولى أن يقال فى حد الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لا يرد عليه شىء مما سبق. وقد اختلف هل الخبر حقيقة فى اللفظى والنفسى أم حقيقة فى اللفظى مجاز فى النفسى أم العكس كما وقع الخلاف فى الكلام على هذه الثلاثة الأقوال لأن الخبر قسم من أقسامه، وإذا عرفت الاختلاف فى تعريف الخبر عرفت بأنّ ما لا يكون كذلك ليس بخبر ويسمونه إنشاء وتنبيها ويندرج فيه الأمر والنهى والاستفهام والنداء والتمنى والعرض والترجى والقسم. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٤٣، ٤٤).

الإفادة، فحيث لا إفادة لا تركيب، وخالفه البيضاوى، ومثله بلفظ الهذيان فإن موضوعها ألفاظ مركبة مهملة، فيقال لضرب من الهوس أو غيره لا يقصد بها الدلالة على شيء وجرى عليه المصنف، وحكى الهندى كلام الإمام، ثم قال: وهذا حق، إن عني بالمركب ما يكون جزؤه دالا على جزء المعنى حين هو جزؤه، وإن عنى به ما يكون لجزئه دلالة فى الجملة ولو فى غير معناه، وما يكون مؤتلفًا من لفظين كيف كان التأليف، وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل، أما الأول فمثل: عبد الله، إذا كان علمًا، فإن اسم العلم يدل عليه، وهو لفظ مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب، وأما الثانى: فلفظ الهذيان، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة مهملة ومستعملة، وهو غير دال على المعنى المركب، هذا إن أراد بعدم دلالته على معنى المعنى المركب، أما إن أراد به لا يدل على معنى أصلاً، وأراد باللفظ المركب المعنى الثانى فينتقض بالثانى دون الأول، انتهى. «وليس موضوعًا» أى: للعرب بلا خلاف.

(م): وإما مستعمل، والمختار أنه موضوع.

(ش): يشير إلى الخلاف فى أن المركبات موضوعة أم لا؟ والراجح كما قاله القرافى وغيره أنها موضوعة، لأن العرب حجرت فى التراكيب كما حجرت فى المفردات، فعلى هذا تكون دلالة المركب على معناه بالمطابقة لكن الذى رجحه النحويون؛ كابن مالك، وابن الحاجب وغيرهما، أنها ليست موضوعة، وإلا لكان استعمال الجمل يتوقف على النقل عن العرب كما فى المفردات.

(م): والكلام ما تضمن من الكلم إسنادًا مفيدًا مقصودًا لذاته.

(ش): «ما تضمن من الكلم»: بيان لجنس الكلام، وأنه ليس خطأ ولا رمزًا ولا إشارة، وإطلاق الكلام عليها مجازًا، و«ما»، بمعنى شيء، فيصلح للواحد فما فوقه، وقوله «من الكلم» يخرج به الواحد وهو أحسن من قول «المفصل»: «ما تركب من كلمتين»؛ لشموله ذى الكلمات، فإن بعض الكلام تكثر أجزاؤه حتى يصير خمسين كلمة وستين كلمة وثمانين كلمة؛ كقوله تعالى: ﴿**إن فى خلق السموات والأرض**﴾ إلى ﴿**يعقلون**﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿**إذا الشمس كورت**﴾ إلى ﴿**أحضرت**﴾ [التكوير: ١: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾، إلى ﴿**ما ملكت أيمانكم**﴾ [النساء: ٢٣، ٢٤]، وأحسن من قول ابن الحاجب: ما تضمن من كلمتين؛ لأنه إن سلم من عدم تناول ذى الكلمتين، لكن لم يتناول ذا الكلمات؛ لأن ما تضمن كلمتين لابد من كونه ذا أجزاء، من جملتها الكلمتان؛ فإن التضمن غير المتضمن، والشيء لا يتضمن نفسه، والمراد بالإسناد: تعليق خبر بمخبر عنه، كزيد قائم أو طلب مطلوب عنه، كاضرب،

فيخرج النسبة التقيدية، كنسبة الإضافة فى: غلام زيد، ونسبة النعت فى نحو: الرجل الخياط من قولنا: جاء الرجل الخياط.

واحترز بالمفيد من نحو: السماء فوق الأرض، والواحد نصف الاثنين، فلا يسمى كلامًا إلا مجازًا، وبالمقصود: عن كلام النائم؛ والساهى والطيور والقابلة للتلقين، وبالذات عن المقصود لغيره كجهله للشرط قبل جوابها، فإنها ليست بكلام؛ لأنها لم تقصد لذاتها، بل المقصود لذاته هو الجواب، والشرط مذكور لأجله، فإن قولك: إنْ يقم زيد أقم، لم تقصد الحديث عن زيد، بل عن نفسك بالقيام مشروطًا بقيام زيد، وكذا الجمل الموصول بها، من: جاء أبوه، من قولنا: الذى جاء أبوه، لأن من شرط صحة الوصل بها يكون معناها معهودًا عند السامع، وإنما يقصد بها إيضاح معنى الموصول؛ لأنها مُنزلة منزلة جزء كلمة، والكلمة التامة ليست كلامًا فيكف بما هو جزء منها!.

تنبيهات:

الأول: هذا التعريف ذكره ابن مالك فى التسهيل، وهو لا يخلو عن إشكال، ولك أن تنازع فى عدم تسمية نحو: السماء فوق الأرض كلامًا؛ لأنه خبر، بدليل أن يقال فيه: صدقت أو كذبت، ومتى كان خبرًا كان كلامًا، لأنه قسم منه، ولا حاجة لقوله: مقصودًا؛ فإن ذكر الإسناد يغنى عما احترز به عنه لما سبق فى ذكر الإسناد، وهو منتف فى النائم ونحوه، وكذا لا حاجة للقيد الأخير؛ لأنهم شرطوا فى جملة الصلة، والصلة كونها خبرية، وهو قسم من الكلام، والظاهر أنه أخذ القيد هنا بالمعنى الأعم، لا ما يحسن السكوت عليه، وإلا فمتى أخذناه بهذا المعنى الخاص، فركنا الكلام، التركيب والإفادة، ولهذا قال فى «شرح الكافية»: وفى الاقتصار على «مفيد» كفاية.

الثانى: هذا بالنسبة لاصطلاح النحاة، وقد سبق أول الاستثناء أن القاضى أبا بكر يشرط فيه صدوره من ناطق واحد، وسبق ما فيه من «الارتشاف»، وليس من شرط الكلام قصد الناطق به، ولا كونه صادرًا من ناطق واحد، ولا إفادة المخاطب شيئًا يجهله، خلافًا لزاعمى ذلك، بل إذا حصل الإسناد كان كلامًا ولو من غالط أوساه أو مخطئ أو من ناطقين، أو تركيب لا يستفيد المخاطب منه شيئًا أو تركيب محال. انتهى، وهذا اعتبار كثير من النحويين أعنى اعتبار التركيب الإسنادى فقط وأما فى اصطلاح الفقهاء فيطلق على الكلمة الواحدة، وأقل ما تكون من حرفين، أو حرف مفهم، ولهذا أبطلوا الصلاة به، قال ابن مالك فى «التسهيل»: ولهذا انتهى الصحابة - رضى الله تعالى عنهم - عن الكلمة فما فوقها حين نهوا عن الكلام فى الصلاة، وهو شائع فى اللغة، وفى الصحاح الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، فيقع على الكلمة الواحدة وعلى

الكلام، بخلاف الكلم؛ فإنه لا يكون أقل من ثلاث كلمات.

الثالث: قال النحاة: لا يتركب الكلام إلا من اسمين، أو اسم وفعل؛ لأنه يستدعى محكومًا عليه ومحكومًا به، والمحكوم عليه لا يكون إلا اسمًا، والمحكوم به يصح أن يكون اسمًا وأن يكون فعلاً.

ونقضه المنطقيون بالقضية الشرطية، قالوا: ولا محيص عنه إلا بتخصيص المدعى بالقول الجازم، ونقض أيضًا بالنداء؛ فإنه كلام مركب من اسم وحرف، وأجيب بأن النداء فى تقدير الفعل، وقيل عليه: لو كان فى تقدير الفعل لكان محتملاً للصدق والكذب، وجاز أن يكون خطابًا مع الثالث؛ لأن الفعل الذى قدر النداء به كذلك، وجوابه منع الملازمتين، وإنما يصدقان لو كان الفعل المقدر به إخبارًا لا إنشاء، غاية ما فى الباب أنه فى بعض موارد الاستعمال إخبار، لكن لا يلزم منه أن يكون إخبارًا فى جميع الموارد؛ لجواز أن يكون من الصيغ المشتركة بين الإخبار والإنشاء كألفاظ العقود.

(م): وقالت المعتزلة: إنه حقيقة فى اللسانى، وقال الأشعرى مرة: فى النفسانى، وهو المختار، ومرة: مشترك، وإنما يتكلم الأصولى فى اللسانى.

(ش): والكلام يطلق بثلاثة اعتبارات:

أحدها: اللفظى التام، وهو اصطلاح النحاة.

وثانيها: اللفظ الناقص، وهو الكلمة الواحدة، وهو اصطلاح اللغويين، وقد سبقا.

والثالث: النفسى، وهو الفكر التى يدبرها الإنسان فى نفسه قبل أن يعبر عنها باللسان، وعبر عنه ابن مالك بالمعنوى فقال: وهو الذى أشار إليه عمر ، رضى الله عنه، إذا قال: وكنت زورت[(١)]، مقالة أعجبتنى أردت أن أقدمها بين يدى أبى بكر، ومن الدليل على إثباته قوله تعالى: ﴿**ويقولون فى أنفسهم**﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿**والله يشهد إن المنافقين لكاذبون**﴾ [المنافقون: ١]، ومعلوم أن الله تعالى ما كذبهم فى قوله: ﴿**إنك لرسول الله**﴾[(٢)]؛ لأنهم صدقوا فيه، فى القول القائم بنفوسهم، وهو

---

(١) قول عمر، رضى الله عنه: «وكنت زورت» إلخ أى هيأت وأصلحت من التزوير، وهو إصلاح الشىء وتحسينه، وقالها رضى الله عنه فى سقيفة بنى ساعدة عندما اجتمع الصحابة لاختيار خليفة رسول الله ﷺ، وورد فى البخارى بلفظ: هيأت كلامًا، وفى رواية أخرى: ما زورت كلامًا لأقوله إلا سبقنى به أبو بكر. انتهى.

انظر: لسان العرب (٤/٣٣٦)، فتح البارى (٧/٢٠)، الإنصاف للباقلانى (ص١١٠)، الكامل لابن الأثير (٢/٢٢٢)، سيرة ابن هشام (٢/٤٩٠).

(٢) لفظ الجلالة «الله» لا يوجد فى المخطوط ووضعناه ليستقيم المعنى ﴿إنك لرسول الله﴾.

قولهم فى أنفسهم: ما أنت برسول. وقوله تعالى: ﴿**وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور**﴾ [الملك: ١٣]، فأخبر أن ما يسره قول، وأيضًا فإن قول القائل: افعل، يريد به الإيجاب أو الندب أو الإباحة، وصورة اللفظ واحد، فيعلم أن الإيجاب: معنى فى النفس يتميز بالقرائن.

إذا عملت هذا، فاختلف فى أنه حقيقة فيما هو، على أقوال.

أحدها: أنه حقيقة فى اللسانى خاصة، وإنما خصه المصنف بالمعتزلة؛ لأنه لم يصر إليه أحد من أئمتنا.

والثانى: أنه حقيقة فى النفسانى، مجاز فى اللفظى الدال عليه، تسمية للدليل باسم المدلول، فيطلق عليها كلام مجازًا؛ لدلالتها على الكلام الحقيقى، كما تسمى علمًا فى قولك: سمعت علمًا، وإنما تريد العبارات الدالة على المعلوم، والمجاز قد يشتهر اشتهار الحقائق، وهو أحد قولى الأشعرى، واختاره إمام الحرمين فى باب الأوامر من «البرهان»، قال: لكون النفسى جنسًا ذا حقيقة لا يتغير، والعبارات تختلف، فما لم يتغير الاسم له حقيقة، وأنكر عليه ذلك، فإنه لا يتلقى معرفة الحقيقة، والمجاز مثل ذلك، قال الهندى: ولا شك أن الاشتقاق لا يشهد لهم فى أنه حقيقة فى هذا المعنى، قلت: مرادهم فى القديم لا يطلق الكلام، فإنهم يوافقونا على أنه فى الحادث حقيقة فى اللفظ، وإنما صار إليه الأشعرى فى أحد قوليه إلى هذا؛ فرارًا من قول المعتزلة المؤدى إلى خلق القرآن، ومن قول الحشوية بأنه الحرف والصوت المؤدى إلى أن تكون الذات المقدسة محلاً للحوادث، ولم يرد الأشعرى أنه حقيقة لغوية، وقد قال الشيخ الإمام أبو إسحاق الشيرازى فى كتاب «الحدود» الكلام نوعان: قديم، ومحدث: فالمحدث كلام المخلوقين، وينقسم إلى: معنى فى النفس يجده كل عاقل بالضرورة قبل أن ينطق به، وإلى ما يكون أصواتا مترتبة، وكلاهما كلام على الحقيقة، والقديم: هو كلام الله سبحانه، قائم بذاته المقدسة لا يشبه كلام المخلوقين، فليس بحرف ولا صوت؛ لأن الكلام صفته ومن شأن الصفة أن تتبع الموصوف، فإذا كان الموصوف لا يشبه شيئًا، فكذلك صفاته لا تشبه صفات غيره، وإنما غلط الخصوم فى إلحاقهم الغائب بالشاهد، قال: فحصل أن كلام الخلق ينقسم إلى نفسى، ولفظى، بخلاف القديم، وهو كما تقول: علم المخلوق ينقسم إلى ضرورى وكسبى، بخلاف القديم، فكما أن علمنا لا يشبه علمه، فكذلك كلامنا لا يشبه كلامه، وإن كان الكلام فى الجملة حد جامع، وهى الصفة التى يستحق من قامت به أن يشتق منها اسم المتكلم، لكن يختلفان فى التفصيل؛ قال: ومن أصحابنا من قال: كلام الخلق فى الحقيقة هو ما فى النفس، وما يوجد بالنطق يسمى كلامًا مجازًا، قال: والأول أصح؛ لما

قلناه، ولأنه أحسم للشغب. انتهى.

والثالث: أنه حقيقة فيهما بالاشتراك، وعزاه الهندى للأكثرين، وقال إمام الحرمين: إنه الطريقة المرضية عندنا، وهو معنى كلام الأشعرى، وكذا قال ابن القشيرى والشيخ أبو إسحاق وغيرهما، وقالوا: إنها تدرأ تشعب الخصوم، وحكاه فى «المحصول» عن المحققين، وقال الآمدى فى «غاية المرام»: إنكار تسمية النفسى كلامًا لا يستقيم، نظرًا إلى إطلاق الوضع اللغوى؛ فإنه يصح أن يقال: فى نفسى كلام، وفى نفس فلان كلام؛ ومنه قوله تعالى: ﴿**ويقولون فى أنفسهم**﴾ [المجادلة: ٨]، قال: ولا نظر إلى كونه أصليًا فيه أو فيما يدل عليه من العبارات، أو فيهما، كيف! وحاصل هذا النزاع ليس إلا فى قضية لغوية، وإطلاقات لفظية، ولا حرج فيها بعد فهم المعنى، وكذا قال الأبيارى فى «شرح البرهان»: المسألة لغوية محضة، والقطع بأحدهما لم يثبت عندى، وأهل العربية مطبقون على إطلاق الكلام على الألفاظ.

(م): فإن أفاد بالوضع طلبًا، فطلب ذكر الماهية استفهام، وتحصيلها أو تحصيل الكف عنها أمر ونهى، ولو من ملتمس وسائل.

(ش): فاعل أفاد هو المركب، وأراد بالوضع أنه يفيده إفادة أولية، وعدل عن قول «المنهاج»: بالذات المثبته للتنبيه على صواب العبارة، واحترز عما يفيد الطلب باللازم؛ كقولك: أنا أطلب منك أن تذكر لى حقيقة الإنسان، فإنه لا يسمى استفهامًا؛ وأن تسقينى الماء، فإنه لا يسمى أمرًا؛ لأنهما وإن دلا على الطلب، لكن ليس بالصيغة؛ لأن صيغة الخبر لم توضع للطب، وعدل عن قول «المنهاج»: الطلب للماهية إلى قوله طلب ذكر الماهية؛ لأنها أحسن، لموافقتها المقصود، والحاصل أن المركب إن أفاد طلبًا لذاته، فإن كان الطلب لذكر ماهية الشيء فهو استفهام؛ كقولك: ما هذا؟ ومن هذا؟ أو إن كان لتحصيل أمر ما من الأمور فأمر، أو الكف عنه فنهى، وزاد المصنف هذا على قول «المنهاج»: ولتحصيل أمر؛ فإنه إن أراد تحصيل الفعل الذى ليس بكف فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالمنهى عنه، وإن أراد تحصيل الفعل مطلقا كفا كان أو غيره، لزم دخول النهى فى حد الأمر، وهما حقيقتان مختلفتان، فلهذا استوفى المصنف القسمين بالحصر، وهو بناء على أن الكف فعل وهو المختار. ومثال الملتمس: قول القائل لمماثله: افعل كذا، أو السائل هو المشتغل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه وهو سؤال، سواء كان دونه فى نفس الأمر أم لا، وما صرح به المصنف من دخولهما فى الأمر بناء على ما سبق منه فى باب الأوامر، إن الأمر لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء، واستند إلى قول ابن دقيق العيد فى شرح العنوان أن تسمية التساوى بالالتماس اصطلاح

خاص، وقال الأبياري في شرح البرهان: اختلف في تسمية الدعاء أمرًا، فأباه النحويون وأكثر الأصوليين، ومنهم من قال: يصح أن يأمر الأدنى الأعلى، وهذا غير متحقق في التحريم والإيجاب، فإن قيل: كلامه إنما هو في المركب، وصيغة الأمر مفردة؛ لأن جزء لفظها لا يدل على جزء معناها قلنا: في صيغة الأمر ضمير مستكن في حكم اللفظ به؛ بدليل توكيده وتثنيته وجمعه فقم، قم أنت، قوما وقوموا.

(م): وإلا فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وإنشاء، ومحتملها الخبر.

(ش): أي وإن لم يفد بالوضع طلبًا، أي لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية، لكنه يدل عليه باللازم، فإما أن يحتمل الصدق والكذب أولا، فما لا يحتملهما يسمى تنبيهًا، أي نبهت به على مقصودك بالكلام، ويندرج في التنبيه التمني، كـ«ليت» الشباب يعود، والترجي نحو: لعل لي مالا فأنفقه، والقسم والنداء، فإنه لا يحسن أن يقال لقائلها: صدقت أو كذبت، وهو في هذا متابع للمحصول، فإنه جعل هذه الأقسام مما لا يدل على الطلب بالوضع لكن البيانيون أطلقوا عليها اسم الطلب، وقالوا: إنه يتنوع إلى طلب حصول ما في الخارج أن يحصل في الذهن كالاستفهام، أو طلب حصول ما في الذهن أن يحصل في الخارج، وقالوا: إنه ينحصر بالاستقراء في خمسة أقسام: الاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء، والتمني، وادعاء القرافي في «الفروق» الإجماع على أن الأمر والنهي والقسم والترجي والتمني والنداء من قسم الإنشاء، لا يخالف ما نقلناه عن البيانيين؛ لأنهم جزموا بأن الطلب من الإنشاء، وقسموا الإنشاء، إلى طلب وغيره، نعم الأمر والنهي ليسا من الإنشاء على طريقة الرازي، وتابعه المصنف، وقوله: وإنشاء، أي ويسمى أيضًا إنشاء، من قولهم: أنشأ يفعل كذا، أي ابتدأ، ثم نقل إلى إيقاع لفظ لمعنى يقارنه في الوجود، وقوله: ومحتملهما، أي وإن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر، وزعم قوم منهم الغزالي، أن التعبير بالتصديق والتكذيب أحسن من الصدق والكذب؛ لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق، وما لا يحتمل إلا الكذب كما لو قال: الواحد نصف العشرة، ولم يرتضه المصنف، فإن احتماله لهما بحسب المفهوم، والخبر من حيث هو محتمل لذلك، وتعين أحد الاحتمالين في بعض الأفراد بحسب الخارج لخصوصية ومزية، لا يخرج احتمال ماهية الخبر، من حيث هي محتملاتها، ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقًا أو كذبًا، فتعريفه دور.

(م): وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم، وقد يقال: الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام، والخبر خلافه، أي ماله خارج صدق أو كذب.

(ش): ذهب قوم منهم الإمام الرازي إلى أن الخبر لا يحد؛ لأنه ضروري؛ لأن كل

واحد يعلم أنه موجود، والخبر جزء من هذا الخبر وقيل: يعسر الحد، وهوكالخلاف في تعريف العلم والوجود والعدم، والصحيح خلافه، ثم اختلف القائلون بتحديده، فقيل: ما يحتمل الصدق والكذب، وقد سبق، ومنهم من قال: يعرف بتعريف مقابله، فقال: الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام، كبعت وتزوجت، وطلقت، فإنه إذا وردت من المكلف رتب عليها الشرع مقتضياتها، إما مع اللفظ أو آخر حرف منه على الخلاف المشهور، والمراد بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ، والخبر بخلافه، أي ما يقال له في الخارج صدق أو كذب، والحاصل أن النسبة في الإنشاء وجودها مع وجود اللفظ لا وجود لها قبله، والنسبة في الخبر خارجية قبل وجود اللفظ ثم اللفظ يخبر عنها، وهو معنى قولهم: الإنشاءات يتبعها مدلولها، والأخبار تتبع مدلولاتها؛ قال القرافي: وليس المراد التبعية في الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فإن الحاضر مقارن، والمستقبل وجوده بعد الخبر، بل المراد أنه تابع لتقرر مخبره في زمانه، ماضيًا كان أو حاضرًا أو مستقبلاً وقد أورد على هذا التعريف الإخبار عن المستقبلات، نحو: سيقوم زيد، فإنه عند النطق به ليس له خارج صدق ولا كذب، فلا يمكن وصفه بذلك، وعند وجود المخبر ليس الخبر موجودا يصفه بصدق؛ ولا شك أن الإخبار عن المستقبلات بوصف للصدق والكذب؛ قال تعالى: ﴿**ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون**﴾ [الأنعام: ٢٨]، فلو قال: إن كان محكومًا فيه بنسبة خارجية فهو الخبر كما فعل ابن الحاجب كان أولى، وكان بعض مشايخنا يقول: التحقيق أن لكل من نسبة الإنشاء والخبر العقليين نسبة في الخارج، غير أن النسبة العقلية في الخبر تابعة للنسبة الخارجية، وأخرج الكلام تابعًا لها في الظاهر، والنسبة الخارجية في إنشاء تابعة للنسبة العقلية، أخرج الكلام ليوقع على حسبه.

تنبيهات:

الأول: قوله: «وقد يقال»: إشارة إلى قول آخر خلاف ما ذكره أولاً من التقسيم إلى ثلاثة: طلب وإنشاء وخبر، وهذا القائل قسمه إلى قسمين: خبر أو إنشاء، وجعل الطلب داخلاً في الإنشاء، لأنه ردد الكلام بين ما له خارج وبين مالا خارج له، وجعل الإنشاء ما ليس له خارج، وذلك يشمل الطلب والإنشاء، وذهب ابن مالك إلى قول ثالث، وهو انقسامه إلى خبر وطلب، ويرد عليه أن من الكلام ما ليس بخبر ولا طلب كالشرط في الإنشاء نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإنه ليس بخبر، إذ لا يحتمل الصدق والكذب، ولا بطلب لانحصار الطلب عندهم في الأقسام الخمسة السابقة، واعلم أن من حصره في ثلاثة أقسام فسر الإنشاء بإيقاع لفظ، بمعنى يقاربه في الوجود، كإيقاع البيع ببعت، ومن

حصره فى قسمين فسر الإنشاء بما لا نسبة له فى الخارج، وبهذا ينحل الإشكال المشهور فى أن الطلب لا يدخل فى الإنشاء؛ إذ الإنشاء لابد فيه من المقارنة، والطلب بخلافه؛ فإن هذا اعتراض مركب على المذهبين؛ فإن من قسمه قسمين لم يفسر الإنشاء بهذا التفسير.

الثانى: قوله: والخبر بخلافه، أى ماله خارج، جعله هذا قسيمًا لما قبله فيه نظر؛ فإن من فسر الإنشاء بما يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام، فسر الخبر بما يحصل وجوده فى الخارج بغيره مثل: زيد منطلق، فإنه يمكن علمه بالمشاهدة، بخلاف الأمر والنهى فإنه لا يمكن استفادته إلا من المتكلم، ومن فسر الخبر بما له خارج يطابقه أولاً، فسر الإنشاء بما ليس له خارج أصلاً، ولم يفسر أحد الطرفين كما فصل المصنف، وقد أورد على القائلين بما له خارج أن الخبر قد يكون متعلقه ذهنيًا فلا يشترط فى الخبر مطابقته لما فى الخارج، بل مطابقته لما فى نفس الأمر.

الثالث: وهو سؤال على قولهم: إن صدق الخبر ومطابقته للواقع، فإن المخبر بالواقع قد أكذبه الله تعالى فى القذف فى قوله: ﴿**فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون**﴾ [النور: ١٣]، وقال العلماء: لا تصح توبته إلا بإكذابه نفسه، ولا شك قد يكون صادقًا فى نفس الأمر، فكيف يكون كاذبًا ويؤمر بتكذيب نفسه، وأجيب بأن القاذف كاذب فى حكم الله تعالى، وإن كان خبره مطابقًا لمخبره، أى أنه يعاقب معاقبة المفترى الكذاب، فلا تتحقق توبته حتى يعترف بأنه كاذب عند الله، كما أخبر به عنه، فإذا لم يعترف بذلك، وقد جعله الله كاذبًا، أى قوله له مع إصراره على مخالفة حكم الله عليه بالكذب.

(م): ولا مخرج له عنهما؛ لأنه إما مطابق للخارج أو لا، وقيل: بالواسطة، فالجاحظ: إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أولا مطابق مع الاعتقاد ونفيه: فالثانى فيهما واسطة، وغيره: الصدق: المطابقة لاعتقاد المخبر، طابق الخارج أو لا وكذبه عدمها، فالساذج واسطة، والراغب الصدق: المطابقة الخارجية مع الاعتقاد فإن فقدا فمنه كذب وموصوف بهما بجهتين.

(ش): ذهب الجمهور إلى أن الخبر لا يخرج عن كونه صدقًا أو كذبًا؛ لأنه إما أن يطابق المخبر عنه أو لا، والأول صدق، والثانى كذب، والعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما على هذا التفسير ضرورى، وقيل: بينهما واسطة، واختلف القائلون به على مذاهب: أحدها: قول الجاحظ، صدق المخبر مطابقته للخارج، مع اعتقاد مطابقته، وكذبه: عدم مطابقته مع اعتقاد المخبر عدم مطابقته، وغيرهما ليس بصدق ولا

كذب[١]، فأثبت الواسطة فى أربع صور، وهى ما إذا كان مطابقًا وهو غير معتقد لشىء، أو مطابقًا، وهو معتقد عدم المطابقة، أو غير مطابق وهو يعتقد المطابقة، أو غير مطابق ولا يعتقد شيئًا، فالأربعة ليس بصدق ولا كذب، وإليها أشار أولا بقوله: أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أى وما ليس مع الاعتقاد والمطابقة هو الواسطة، وقوله «مع الاعتقاد»، أى «أو الظن»، كذا حكاه عنه أبو الحسين فى «المعتمد» قال: وقد أفسده عبد الجبار، بأن ظن المخبر واعتقاده يرجع إليه لا إلى الخبر، فلم يكن شرطًا فى كونه كذبًا.

الثانى: صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، سواء طابق الخارج أو لا، وكذبه عدمهما، ولو كان صوابًا وعلى هذا فالساذج واسطة، ونعنى بالساذج: الخبر الذى لا اعتقاد معه، أو معه اعتقاد العدم، ولكن صاحب الإيضاح البيانى صرح بأن صاحب هذا القول لا يثبت الواسطة، وعلى هذا يدخل فى قوله: «عدمها»، مالا اعتقاد معه، أو معه اعتقاد كالعدم، بل يدخل فيه خبر الشأن، والكل عنده كذب، وما فهمه المصنف فى حكاية هذا القول ذكره الحطينى[٢] احتمالاً فى كلام صاحب «التلخيص»، وهو اشترط الاعتقاد فقط فى كل من الطرفين؛ ليكون خبر غير المعتقد واسطة، لكنه لم يثبت عن أحد، بل أصل هذا القول غريب، قيل: إنه لم يحكه سوى صاحب «الإيضاح»، وإن كان ظاهر عبارة ابن الحاجب تقتضيه إلا أن المحققين من شراحه حملوه على خلافه.

الثالث: وهو قول أبى القاسم الراغب فى كتاب «الذريعة»: أن الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا، فإن انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقًا تامًا، بل إما أن لا يوصف بالصدق والكذب كقول المبرسم الذى لا قصد له: زيد فى الدار، فلا يقال له: إنه صدق ولا كذب، وإما أن يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب بنظرين مختلفين إذا كان مطابقًا للخارج غير مطابق للاعتقاد، كقول الكفار: «نشهد إنك لرسول الله» فإن هذا يصح أن يقال فيه: صدق؛ لكون المخبر عنه كذلك، ويصح أن يقال كذب،

---

(١) واستدل بقوله تعالى: ﴿أفترى على الله كذبا أم به جنة﴾. ووجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك فى كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون لأنهم لا يعتقدون كونه صدقا، وقد صرحوا بنفى الكذب عنه لكونه قسيمه، وما ذاك إلا أن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد. وأجيب بأن المراد من الآية أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لأن المجنون لا افتراء له، والكاذب من غير قصد يكون مجنونا، أو المراد أقصد فيكون مجنونا أم لم يقصد فلا يكون خبرا. والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله، قد يكون كذبا وإن سلم فقد لا يكون خبرا، فيكون هذا حصرًا للكذب فى نوعية الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد. انتهى من إرشاد الفحول (ص٤٤).

(٢) قوله «ذكره الحطينى» كذا بالأصل والصواب «ذكره الخطيب».

لمخالفة قوله ضميره؛ فلهذا كذبهم الله تعالى، وكذلك إذا قال: من لم يعلم كون زيد فى الدار، إنه فى الدار، يصح أن يقال: صدق وأن يقال: كذب بنظرين مختلفين. انتهى.

إذا علمت هذا فما نقله المصنف عنه لا يطابق كلامه؛ لأنه لم يعرف مطلق الصدق بما ذكره، بل الصدق التام، والصدق عنده قسمان. وكذا قوله: فإن فقدا فمنه كذب، إنما تكلم على ما إذا فقد أحدهما ثم وصفه بالجهتين، إنما يكون فى هذه الحالة لا فى حالة فقدهما.

فائدة: الساذج بذال معجمه: قال فى المحكم: أى أصله ساده فمعرب(1).

(م): ومدلول الخبر، الحكم بالنسبة لاثبوتها، وفاقًا للإمام وخلافا للقرافى، وإلا لم يكن شيء من الخبر كذبًا.

(ش): قال الإمام فى «المحصول»: إذا قلت: العالم محدث، فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم، لا نفس ثبوت الحدوث للعالم، إذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم، لكان حيثما وجد لقولنا: العالم محدث، كان العالم محدثًا لا محالة، فوجب أن لا يكون الكذب خبرًا ولما بطل ذلك علمنا أن مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة. انتهى.

واعترض عليه بأنه توهم أن يكون الكذب متحققًا لا بصفة الخيرية، والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب، وتوهم جماعة أن هذا انقلب على الإمام، وغيره فى التحصيل، فقال: وإلا لم يكن الخبر كذبًا، وهو أيضًا عبارة فاسدة لما توهم من أن كل خبر كذب، والحق أن عبارة الإمام صحيحة، وتقريرها أن مدلول النسبة لو كان ثبوتيًا كان الكذب غير خبر، لكن اللازم منتف ضرورة أن الكذب أحد قسمى الخبر الذى هو صدق وكذب، فالملزوم مثله، وبيان الملازمة أن ثبوت النسبة وقوعها فى الخارج، فلا يكون إلا خارجًا عنه كذبًا، وأوضح منها عبارة المصنف، ومن محاسنه أنه أخر التعليل عن ذكر الإمام؛ لينبه على أن هذا التعليل لم يذكره الإمام، والغرض منه وقوع الخطأ لقوم فى فهمه، ومنهم من نازع الإمام فى الدليل، وقال: إنه غير لازم؛ لأن اللفظ دليل على وجوب النسبة وقد لا تكون موجودة؛ لأن الخبر دليل بمعنى المعرف، وقد يتأخر المعرف عن المعرف لأمر ما، ثم ما قاله قد يعكس، فيقال: لو كان مدلول النسبة الحكم لم يكن خبره كذبًا؛ لأن كل من قال: قام زيد، فقد حكم بقيامه، فيكون خبره مطابقًا، سواء

(1) الساذج: الخالص غير المشوب وغير المنقوش، وهى ساذجة، يقال: حجة ساذجة غير بالغة كذا فى المعجم الوسيط، وجاء فيه: معرب فارسيته: سادة.
انظر: المعجم الوسيط (١/٤٤٠)، القاموس المحيط (١/١٩٣).

كان فى الخارج أو لا، ولا سيما والإمام قائل بأن الألفاظ وضعت بإزاء المعانى الذهنية، ثم يقول: لو كان المدلول الحكم بالنسبة، لكان الخبر إنشاء ولم يكن ثم خارج يطابقه، وإما أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق، قال: وظن جماعة من الفقهاء أن احتمال الخبر للصدق والكذب مستفاد من الوضع اللغوى، وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق؛ لاتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا: قام زيد حصول القيام منه فى الزمن الماضى، ولم يقل أحد منهم: إن معناه صدور القيام أو عدمه، وإنما احتمله من جهة المتكلم لا من جهة الوضع اللغوى، وعلى هذا يستقيم قول محمد بن الحسن فى «الجامع»: إن أخبرتنى أن فلانًا قدم، يحنث بالصدق والكذب، لأنه يستعمل فيهما من جهة المتكلم والمخاطب، وقلت: وكذا قال أصحابنا، لكن نضعف مذهب القرافى بأمور:

أحدها: القول بأن المركبات ليست موضوعية.

ثانيها: ما ذكره المصنف من القاعدة.

ثالثها: لا نسلم أن مدلول: قام زيد، حصول القيام، وإنما مدلوله الحكم بحصوله القيام، وذلك يحتمل الصدق والكذب.

رابعها: اتفاق الناس على أن الخبر أعم من الصدق والكذب.

(م): ومورد الصدق والكذب النسبة التى تضمنها ليس غير، كقائم، فى: زيد بن عمرو قائم، وبنوة زيد، ومن ثم قال مالك وبعض أصحابنا، الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان فلانًا شهادة بالوكالة فقط، والمذهب، بالنسب ضمنًا والوكالة أصلاً.

(ش): مورد الصدق والكذب فى الخبر هو النسبة التى تضمنها الخبر، لا واحد من طرفيها، فإذا قيل: زيد بن عمرو قائم، فقيل: صدقت أو كذبت فالصدق والكذب راجعان إلى القيام لا إلى بنوة زيد، وقوله: ومن ثم، أى من هناك، وهو أن الثابت النسبة فقط، قال مالك وبعض أصحابنا إذا شهد شاهدان بأن فلان بن فلان وكل فلانًا، كانت شهادة بالتوكيل، ولا يستفاد منها، أنهما شهدا بالبنوة، فليس له فى محاكمة أخرى فى البنوة أن يقول: هذان شهدا لى بالبنوة؛ لقولهما فى شهادة التوكيل: إنى فلان ابن فلان، والمذهب الصحيح عندنا أن شهادة بالوكالة أصلاً، وهذا واضح؛ لأنه مورد الكلام ومقصده وبالنسب ضمنًا، وهذا قد يستشكل على هذا الأصل، ولا إشكال فيه، لأننا لما صدقنا الشاهدين كان قولهما متضمنًا لذلك، وهذه المسألة مذكورة فى «الإشراف» للهروى و«الحاوى» للماوردى، و«البحر» للرويانى، واعلم أن هذه القاعدة مهمة، وقد أهملها الأصوليون وذكرها البيانون كالسكاكى، ومنهم أخذ المصنف، وقد أورد عليهم

ما رواه البخارى مرفوعًا إلى النبى ﷺ: «يقال للنصارى يوم القيامة ما كنتم تعبدون؟ فيقولون: كنا نعبد المسيح ابن الله فيقال: كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد»(١)، وكذلك استدل الشافعى، رضى الله عنه، وغيره من الأئمة على صحة أنكحة الكفار بقوله تعالى: ﴿وقالت امرأة فرعون﴾ [القصص: ٩]، وينبغى أن يخرج الفرع الذى ذكره المصنف تفصيلاً فى المسألة، وهو يدل على نسبة المحمول للموضوع بالمطابقة، وعلى غيره بالالتزام، قال بعضهم: وهذا هو الحق، وينبغى أن يستثنى من ذلك ما لو كانت صفة المسند إليه مقصودة بالحكم بأن يكون المحكوم عليه فى المعنى الهيئة الحاصلة من المسند إليه كقوله، عليه الصلاة والسلام: «الكريم ابن الكريم ابن الكريم: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم»(٢) فإنه لا يخفى أن المراد الذى جمع كرم نفسه وآبائه، وهو يوسف، وليس المراد الإخبار عن الكريم الذى اتفق له صفة الكرم كما فى قولك: زيد العالم قائم، وكذلك الصفات الواقعة فى الحدود نحو: الإنسان حيوان ناطق، فإن المقصود الصفة والموصوف معًا، ولو قصدت الإخبار بالموصوف فقط لفسد الحد، ولم يقف والد المصنف على نقل فى المسألة، فقال فى «فتاويه»: إنه لا يدل على ذلك فى كلام الآدميين، وإن دل فبالالتزام، وهو غير نافع، بل لابد أن يصرح به الشاهد، بخلاف كلام الله تعالى، فإنه محتج به وبما يدل عليه مطابقة كان أو التزامًا، فافهم الفرق بين الموضعين فهذا كلامه.

فائدة: يجوز فى قوله: ليس غير، أربعة أوجه: فتح الراء وضمها بلا تنوين فيهما على إضمار الاسم، وبالتنوين فيهما، وعدل عن قول غيره من المصنفين: لا غير، لأن بعضهم لحنهم فى ذلك، وقال: إنها تقطع عن الإضافة لفظا إذا تقدمت كلمة ليس خاصة، ونازع فى ذلك آخرون منهم ابن برى، وقال: يجوز بناؤها على الضم مع لا، لانقطاعها عن الإضافة، كما فعل بقبل وبعد، والتقدير: لا غير ذلك، فلما منعت الإضافة رفعت.

(م): مسألة الخبر إما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة أو استدلالاً.

(ش): الخبر وإن كان من حيث هو محتمل للصدق والكذب، لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه، لأمور خارجية، أو لا يقطع بواحد منهما، لفقدان ما يوجب القطع، فقد يقطع

---

(١) أخرجه البخارى فى حديث طويل عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله تعالى عنه. انظر فتح البارى (٤٢/١٣).

(٢) الحديث عن ابن عمر، وأبى هريرة، رضى الله عنهما، رواه البخارى فى صحيحه (٢٤١/٢)، (١٤٣/٣)، بحاشيه السندى، والإمام أحمد (٩٦/٢، ٣٣٢، ٤١٦)، والترمذى فى سننه (٢٧٣/٥، ٢٧٤).

بكذبه لما علم خلافه، إما ضرورة كالإخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو استدلالاً كإخبار الفيلسوف بقدم العالم، فإنه يعلم كذبه بالاستدلال على حدوث العالم(١).

(م): وكل خبر أوهم باطلاً ولم يقبل التأويل فمكذوب أو نقص منه ما يزيل الوهم.

(ش): عدم قبوله التأويل إما لمعارضته الدليل العقلى أو غيره مما يوجب ذلك فيمتنع صدوره عنه، عليه السلام، قطعًا، فإن الشرع يرد بمجوزات العقول لا بمستحيلاتها كقوله: إن الله خلق نفسه وغيره من الأحاديث المختلفة فى التشبيه، والقصد بهذا أنه إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد وغيرها أيهما يقدم؟ والمتكلمون يقدمون مدرك العقل؛ لأن السمع إنما يثبت بدليل العقل، فلو قدم السمع كان ذلك قدحًا فى الأصل بالفرع ثم فى الفرع تبعًا لأصله وأنه باطل، لكن تصرف المحدثين يقتضى تقديم السمع لاحتمال غلط العقل لاسيما فى الأمور الإلهية، والشرع أوثق منه فى ذلك(٢). والحق بناؤه على الخلاف السابق فى مباحث الكتاب أن الأدلة العقلية تفيد

---

(١) قال الشوكانى: المقطوع بكذبه وهو ضروب الأول: المعلوم خلافه إما بالضرورة كالأخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. الثانى: المعلوم خلافه إما بالاستدلال كالأخبار بقدم العالم، أو بخلاف ما هو من قطعيات الشريعة. الثالث: الخبر الذى لو كان صحيحا لتوفرت الدواعى على نقله متواتر إما لكونه من أصول الشريعة، وإما لكونه أمرًا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الجمعة. الرابع: خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل، ومن ذلك الخبر الآحادى إذا خالف القطعى كالتواتر. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٦).

(٢) قلت: إذا تعارض السمع وما أدركه العقل من أحكام العقائد وغيرها من الفروع، قدم ما صح من المنقول ولا شك فإن كان المنقول من أحكام العقائد فمذهب أهل السنة والجماعة عدم الخوض فيه بتأويل وتفويض علم ذلك إلى الله وأمر ما ورد فى تلك المسائل على ظهرها من غير تأويل ولا تحريف ولا تعطيل ولا تشبيه، أما إن كان المنقول من أحكام الفروع فالثابت عند أهل السنة أيضًا هو تقديم المنقول على المعقول، إذا لا يصح عرض الخطاب الذى أبهم سببه أو عارض الدليل العقلى، على العقل بحجة تفهم السبب وإعمال العقل وأن الله يأمر بإعمال العقل فتقع الواقعة والمصيبة فيقدم العقل القاصر على الخطاب الثابت، فلا يمتثل المكلّف للخطاب إمّا ريبة أو نكرانًا وكلاهما كفر نعوذ بالله من الكفران، وقد ضرب العلماء منهم القرطبى فى كتابه التذكرة مثلا يبطل به مذهب من يعرض الشرع على العقل وهو: أن الشارع أوجب الغسل من الجنابة مع أن المنى طاهر بالاتفاق، ولم يوجب الغسل من البول والعذرة مع أنهما نجستان بالاتفاق فلو عرض ذلك على العقل لأوجب العكس، ولبطل الشرع بهذه العروض الفاسدة. انظر: المداخل الأصولية.

اليقين أم لا؟ وقد نازع ابن دقيق العيد فى عدهم هذا القسم مما يقطع بكذبه، وقال: إنما يصح إذا حددنا الكذب بما يخالف الواقع من غير أن يعتبر قصد المخبر، أما إذا اعتبرنا فيه قصده فقد يكون ذلك الخبر وإن كان غير مطابق قطعًا يوهم رواية أنه عن النبى ﷺ ولم يتعمد الكذب فيه، فعلى هذا، الصواب أن يقال: يقطع بعدم مطابقته للواقع، وتحرز بقوله: ولم يقبل التأويل، عما إذا قبله، فإنه لا يقطع بكذبه، لاحتمال أن يكون المراد هو المعنى الصحيح.

وقوله: أو نقص منه ما يزيل الوهم، قد تمثل له بما ذكره ابن قتيبة فى «مختلف الحديث» أنه عليه السلام ذكر مائة سنة أنه لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة، وهذا خلاف للمشاهدة، وإنما سقط منه «لا يبقى على الأرض منكم» فأسقط الراوى «منكم»، وكذلك قول ابن مسعود فى ليلة الجن: ما شهدها أحد منا، مع أنه جاء عنه شهودها، ولكن الراوى سقط منه: غيرى، وتابعه على هذا ابن السيد فى كتاب «أسباب الخلاف» وهو عجيب؛ ففى صحيح مسلم: هل كنت مع النبى ﷺ ليلة الجن؟ قال: لا[(١)].

(م): وسبب الوضع نسيان أو افتراء أو غلط أو غيرها.

(ش): سبب وقوع الكذب عليه ﷺ إما نسيان الراوى لطول عهده بالخبر المسموع، فربما حمله النسيان على ما يخل بالمعنى، أو برفع ما هو موقوف أو غير ذلك من أسباب النسيان، وأما افتراء كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول، ونسبوها إلى الرسول ﷺ تنفيرًا للعقلاء عن الشريعة، وإما غلط، بأن أراد النطق بلفظ فسبق لسانه إلى ما سواه، أو وضع لفظ مكان آخر، فإما أن يؤدى إلى معناه، أو غيرها، يعنى كما ذهب إليه بعض الكرامية[(٢)] من جواز وضع الحديث فى باب الترغيب والترهيب، حكاه أبو بكر بن السمعانى فى «أماليه»، وهو راجع إلى الافتراء.

(م): ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة بغير معجزة تصديق الصادق، وما نقب عنه ولم يوجد عند ذويه وبعض المنسوب إلى النبى ﷺ والمنقول

---

(١) انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (١٦٩/٤).

(٢) الكرامية: فرقة من المرجئة، نسبة إلى محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٦هـ يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شىء غير التصديق باللسان إيمانًا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان.

انظر: مقالات الإسلاميين (٢٢٣/١)، الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٢٠٢: ٢٠٤).

آحادًا فيما تتوفر الدواعى على نقله خلافًا للرافضة.

(ش): والمقطوع بكذبه غير ما سبق صور:

أحدها: ذكره إمام الحرمين: أن يتنبأ متنبئ من غير معجزة، فيقطع بكذبه. قال: وهذا مفصل عندى، وأقول: إن تنبأ وزعم أن الخلق كلفوا متابعته وتصديقه من غير آية فهذا كذب، فإن مساقه يفضى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو العلم بصدقه من غير سبيل يؤدى إلى العلم، وأما إذا قال: ما كلف الخلق اتباعى ولكن أوحى إلى فلا نقطع بكذبه، قلت: وهذا فيما قبل ظهور خاتم النبيين ﷺ، فأما الآن فنقطع بكذبه، لقيام القاطع أن لا نبى بعده.

ثانيها: ما نقل عن النبى ﷺ بعد استقرار الأخبار، ثم فتش عنه فلم يوجد فى بطون الكتب، ولا فى صدور الرواة، ذكره الإمام الرازى، وسبقه إليه صاحب «المعتمد»، قال: كما لو قال الراوى: هذا الخبر فى الكتاب الفلانى، فلم نشاهده فيه، وهذا قد ينازع فى إفضائه إلى القطع، وإنما غايته غلبة الظن، ولهذا قال القرافى: يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راو إلا وكشف أمره فى جميع أقطار الأرض، وهو عسير أو متعذر، وقد ذكر أبو حازم[1] فى مجلس هارون الرشيد[2] حديثًا، وحضره الزهرى، فقال: لا أعرف هذا الحديث، فقال: أحفظت حديث رسول الله ﷺ كله؟ قال: لا، قال: فنصفه؟ قال: أرجو، قال: اجعل هذا فى النصف الذى لم تعرفه، هذا وهو الزهرى شيخ مالك فما ظنك بغيره، نعم إن فرض دليل عقلى أو شرعى يمنع منه عاد إلى ما سبق.

---

(١) هو: سلمة بن دينار المدنى، الأعرج الزاهد الفقيه، أبو حازم التابعى المشهور بالمحاسن مولى بنى مخزوم، أجمعوا على توثيقه، لم يحدث عن أحد من الصحابة إلا عن سهل بن سعد خلافًا لأبى حازم التابعى. توفى سنة ١٣٥هـ وقيل سنة ١٤٠هـ.

انظر: شذرات الذهب (٢٠٨/١)، شجرة النور الزكية (ص٤٧)، طبقات الحفاظ (ص٥٣).

(٢) هو: الخليفة هارون بن المهدى محمد بن المنصور، خامس خلفاء بنى العباس وأشهرهم، تولى الخلافة سنة ١٧٠هـ وكان من أميز الخلفاء، وأجل ملوك الدنيا، كثير الغزو والجهاد، كثير العبادة والورع، يحب العلم وأهله، ويعظم حرمات الإسلام، وازدهرت الدولة فى أيامه وكان عالمًا بالأدب، والفقه، والحديث، وأخبار العرب، فصيحًا، شجاعًا كريمًا، متواضعًا، كان يحج سنة ويغزو سنة توفى أثناء ذهابه لحج بطوس سنة ١٩٣هـ.

انظر: البداية والنهاية (٢١٣/١٠)، تاريخ بغداد (٥/١٤)، تاريخ الخلفاء (ص٢٨٣)، الأعلام (٤٣/٩).

ثالثها: بعض الأخبار المروية عن النبى ﷺ بطريق الآحاد مقطوع بكذبه لقوله ﷺ: «سيكذب عليَّ»[(١)]، وهذا الحديث لا يعرف.

رابعها: المنقول آحادًا فيما تتوفر الدواعى على نقله إما لكونه أمرًا غريبًا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة، أو لتعلق أصل من أصول الدين به كالنص الذى زعم الروافض[(٢)] أنه دل على إمامة عليّ، رضوان الله عليه، فعدم تواتره دليل على عدم صحته.

(م): وإما بصدقه كخبر الصادق وبعض المنسوب إلى محمد ﷺ، والمتواتر معنى أو لفظًا.

(ش): الخبر المقطوع بصدقه أنواع: منها خبر الصادق، أى الذى لا يجوز عليه الكذب أصلاً، إما لعلمه وغناه، وهو خبر الله تعالى لتنزهه عن جميع النقائض، أو لأنه عصم من الكذب، إما لدلالة المعجزة، وهو خبر رسول الله ﷺ الذى يخبر به مشافهة أو ينقل عنه متواترًا، ومنهم من استدل عليه بالإجماع على صدقه.

قال ابن دقيق العيد: وهو غير جيد، بل الدليل الصحيح أن المعجزة دلت عليه؛ فإنها دلت على الصدق فى التبليغ، إذ لا معنى للرسالة سوى ذلك، وكل ما أخبر به فهو داخل تحت مدلول المعجزة. انتهى.

وإما لشهادة الله تعالى ورسوله ﷺ له بذلك، وخبر جميع الأمة، ومنها بعض المنسوب إلى النبى محمد ﷺ، وإن كنا لا نعرف ذلك إلا بجملة معينة، وأنه قد سبق أنهم قد كذبوا عليه، ومنها ما أخبر عنه عدد التواتر، قال الغزالى: وليس فى الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الإخبار إلا المتواتر، وما عداه فإنما يعلم صدقه بدليل يدل عليه سوى نفس الخبر،

---

(١) هذا الحديث أورده بلفظه العجلونى فى كشف الخفا برقم (١٥٢٢).

(٢) الرافضة هم الذين رفضوا زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب، قالوا له: إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك فى أبى بكر وعمر اللذين ظلما جدك، فقال زيد: إنى لا أقول فيهما إلا خيرًا، ما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيرًا، فانفصلوا عنه وفارقوه وكانوا خمسة عشر ألفا تركوه إلا مائتين فقاتلوا معه حتى قتلوا جميعا، فقال لهم لما فارقوه: رفضتمونى؟ قالوا: نعم. فسموا بذلك، وقيل: سموا بذلك، لما رفضوا إمامة أبى بكر وعمر، وهم مجمعون على أن النبى ﷺ نص على استخلاف على بن أبى طالب، وأبطلوا الاجتهاد فى الأحكام.
انظر: مقالات الإسلاميين (ص٨٨،٨٩)، اعتقادات الفرق (ص٧٧) الحور العين (ص١٨٤ وما بعدها).

وحكى صاحب «المعتمد» عن النظام[1] أنه يشترط القرينة فى اقتضائه العلم فى الآحاد، وهو غريب، وسواء التواتر المعنوى واللفظى، والفرق بينهما أن أخبار الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إن اتفقوا فى اللفظ والمعنى فذاك، وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلى فيما أخبروا به، وقع عليه الاتفاق، كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى بعيرًا، وآخر أنه أعطى فرسًا، وآخر أنه أعطى دينارًا، فإن المخبرين وإن اختلفوا فى الأداء فقد اتفقوا على معنى كلى، وهو الإعطاء، وهو دون التواتر اللفظى؛ لأجل الاختلاف فى طريق النقل، قال الشيخ أبو إسحاق: ولا يكاد يقع الاحتجاج به إلا فى شيء من الأصول ومسائل قليلة من الفروع كغسل الرجلين مع الروافض، والمسح على الخفين مع الخوارج.

تنبيه: كان ينبغي أن يزيد الخبر المعلوم صدقه بضرورة العقل أو بنظره على قياس ما ذكر أولاً فى نقيضه مما يقطع بكذبه.

(م): وهو خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس.

(ش): الضمير راجع إلى اللفظى، لأن المتواتر[2] من حيث هو فيخرج بالجمع خبر الواحد، ويمتنع تواطؤهم عن جماعة لا يمتنع فيهم ذلك، وزاد بعضهم: «بنفسه» ليخرج ما امتنع فيهم ذلك بالقرائن، أو موافقة دليل عقلى أو غير ذلك، وإنما لم يذكره المصنف،

---

(١) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن يسار بن هانئ البصرى المعتزلى المشهور، ولد سنة ١٨٥هـ، كانت دراسته مكونة من آراء المعتزلة، والفلاسفة الطبيعيين، ومذهب المانوية من المجوس، فتكون له مذهب خاص متميز فى بعض المسائل عن مذهب المعتزلة، وقد رمى بالشعوبية وعداوة العرب. توفى سنة ٢٢١هـ. من شيوخه: الخليل بن أحمد، وأبو الهذيل العلاف من تلاميذه: الجاحظ، من مصنفاته: كتاب النكت تكلم فيه على أن الإجماع ليس بحجة وطعن فى الصحابة.
انظر: فرق طبقات المعتزلة (ص٥٩)، تاريخ بغداد (٦/٩٧)، الفتح المبين (١/١٤١).

(٢) التواتر فى اللغة: التتابع: أى تتابع شيئين فأكثر بمهلة، يقال: تواترت الخيل إذا جاءت يتبع بعضها بعضا، ومنه قوله تعالى: ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترى﴾. قال الشوكانى: هو عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مأخوذ من الوتر. انتهى. وفى الاصطلاح: قال الشوكانى: خبر أقوام بلغوا فى الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم، وقيل: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، وقيل: خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة كالعلم بمخبرهم ضرورة أو نظرًا وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ما ذكرنا كذلك يخرج من قيد بنفسه فى الحد الذى قبله. وقد اختلف فى العلم الحاصل بالتواتر هل ضرورى أو نظرى؟، فذهب الجمهور إلى: أنه ضرورى. انتهى.
انظر: القاموس المحيط (٢/١٥٢)، المعجم الوسيط (٢/١٠٥١)، إرشاد الفحول (ص٤٦).

لأن المفيد للقطع هو مع القرائن. وقوله: «عن محسوس» هو فى قوة شرطين:

أحدهما: أن يكون عن علم لا عن ظن.

وثانيهما: أن يكون علمهم ضروريًا مستندًا إلى محسوس، ونعنى بالمحسوس ما يدرك بإحدى الحواس الخمس(١)، وإنما شرط علمهم ذلك عن الحس بخصوصه ذكره الرازى والآمدى وأتباعهما، والذى صرح به الأقدمون كالقاضى اشتراط كونه عن ضرورة، إما بعلم؛ الحس من سماع أو مشاهدة، وإما بأخبار متواترة، فلو أخبروا عن نظر لم يفد العلم؛ لتفاوت العقلاء فى النظر؛ ولهذا يتصور الخلاف منه نفيًا وإثباتًا.

وقال إمام الحرمين: ولا وجه لاشتراط الحس، بل يكفى فيه العلم الضرورى فإن المطلوب صدور الخبر عن الخبر الضرورى، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال كصفرة الوجل وحمرة الخجل؛ فإنه ضرورى عند المشاهدة، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص.

(م): وحصول العلم آية اجتماع شرائطه، ولا تكفى الأربعة وفاقًا للقاضى والشافعية، وما زاد عليها صالح من غير ضبط، وتوقف القاضى فى الخمسة، وقال الإصطخرى: أقله عشرة، وقيل: اثنا عشر، وعشرون، وأربعون، وسبعون، وثلاثمائة وبضعة عشر.

(ش): اختلف هل يشترط فيه عدد معين، والجمهور على أنه ليس فيه حصر، وإنما الضابط حصول العلم، فمتى أخبر هذا الجمع، وأفاد خبرهم العلم علمنا أنه متواتر وإلا فلا.

قال القاضى: أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد(٢)، وتوقف فى الخمسة، وقال ابن السمعانى: ذهب أكثر أصحاب الشافعى، رضى الله عنه، إلى أنه لا يجوز التواتر بأقل من خمسة(٣)، وما زاد. فعلى هذا لا يجوز أن يتواتر بأربعة، لأنه عدد معين فى الشهادة

---

(١) أى الحواس الخمس الظاهرة وهى: السمع، والبصر، واللمس، والشم، والذوق. وقد سبق بيان الحواس الخمس الباطنة وهى الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتخيلة.

(٢) قال: لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم إلى السؤال عن عدالتهم إذا شهدوا عنده.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧)

(٣) واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولى العزم من الرسل على الأشهر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، صلوات الله عليهم وسلامه، قال الشوكانى: ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه. انتهى.

الموجبة لغلبة الظن دون العلم، والمشترطون للعدد اختلفوا واضطربوا، فقيل: يشترط عشرة ونسب للإصطخرى[(١)]، والذى فى «القواطع» عنه: لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة، وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد؛ لأنها ما دونها جمع الآحاد فاختص بأخبار الآحاد، والعشرة فما زاد جمع الكثرة[(٢)]، وقيل: اثنا عشر؛ لأنهم عدد النقباء[(٣)]، وقيل عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿**إن يكن منكم عشرون صابرون**﴾ [الأنفال: ٦٥] [(٤)]، وقيل: أربعون، عدد الجمعة[(٥)]، وقيل: سبعون؛ لقوله تعالى: ﴿**واختار موسى قومه سبعين رجلاً**﴾[(٦)]، وقيل: ثلاثمائة وبضعة عشر، عدد أهل بدر، وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم للمشركين[(٧)]، والبضع بكسر الباء ما بين الثلاثة إلى التسعة، قال ابن قتيبة

=انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(١) هو: الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل، أبو سعيد الاصطخرى، قاضى قم وشيخ الشافعية فى العراق، ولى حسبة بغداد وأفتى بقتل الصابئة وله أخبار طريفة فى الحسبة، واستقضاه المقتدر بالله على سجستان، من شيوخه: سعدان بن نصر، وأحمد الزهرى، من تلاميذه: الدارقطنى، وابن شاهين. ولد سنة ٢٤٤هـ، وتوفى سنة ٣٢٨هـ ببغداد. من مصنفاته: كتاب الفرائض الكبير، وأدب القضاء وغيرها.

انظر: وفيات الأعيان (٧٤/٢)، تاريخ بغداد (٢٦٨/٧)، شذرات الذهب (٣١٢/٢).

(٢) ما استدل به الاصطخرى على أن ما دون العشرة جمع قله، استدلال ضعيف كما قال الشوكانى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٣) أى: عدد النقباء لموسى عليه السلام لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم، قال الشوكانى: وهذا استدلال ضعيف أيضًا.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٤) قال الشوكانى: وهذا مع كونه فى غاية الضعف، خارج عن محل النزاع، وإن قال المستدل به بأنهم إنما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بإسلامهم، فإن المقام ليس مقام خبر واستخبار، وقد روى هذا القول عن أبى الهذيل وغيره من المعتزلة. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٥) قال الشوكانى: وهذا مع كونه خارجا عن محل النزاع باطل الأصل فضلا عن الفرع. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٧).

(٦) فى المخطوط: واختار موسى سبعين رجلاً وهو خطأ، والصواب ما دوّناه. قال الشوكانى: وهذا أيضا استدلال باطل.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٨).

(٧) قال الشوكانى: وهذا أيضا استدلال باطل خارج عن محل النزاع.

انظر: المرجع السابق.

فى كتابه «مختلف الحديث»: والذى يؤكد[(١)] هـذه الأقـاويل أنـه يـلزم منهـا إثبـات قـول بثمانية، كقوله تعالى: ﴿وثامنهم كلبهـم﴾ [الكهـف: ٢٢]، وإثبـات قـول تسـعة عشـر لقوله تعالى: ﴿عليها تسعة عشر﴾ [المدثـر: ٣٠]، ولـم يصـيروا إليـه، فـدل علـى فسـاد حجتهم[(٢)].

(م): والأصح لا يشترط فيه إسلام ولا عدم احتواء بلد.

(ش): لا يشترط فى ناقل التواتر الإسلام[(٣)]، خلافًا لابن عبد ان[(٤)] من أصحابنا، قال ابن القطان: وإنما غلط لتسويته بين ما طريقه الاجتهاد وما طريقه الخبر، ولا يشـترط فـى المخبرين أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، خلافًا لقوم؛ لأن أهـل الجـامع لـو أخـبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لأفاد خبرهم العلم.

(م): وأن العلم فيه ضرورى، وقال الكعبى والإمامان: نظرى، وفسره إمام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا احتياج إلى النظر عقيبه، وتوقف الآمدى.

---

(١) قال ابن قتيبة فى مختلف الحديث والذى يؤكد ضعف هذه الأقاويل إلخ. فيظهر من ذلك سقوط كلمة «ضعف» من الناسخ والله أعلم. انظر: مختلف الحديث (ص٦٦).

(٢) قال الشوكانى: وقيل: يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة بعدد أهل بيعة الرضوان وهـذا أيضًـا باطل. وقيل: سبع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان. وقيل: أربع عشـرة مائـة لأنـه عـدد أهل بيعة الرضوان. وقيل: يشترط أن يكونوا جميع الأمة كالإجماع حكى هذا القول عـن ضـرار بن عمرو وهـو بـاطل، وقـال جماعـة مـن الفقهـاء: لابـد أن يكونـوا بحيـث لا يحويهـم بلـد ولا يحصرهم عدد. ويالله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التى لا ترجع إلى عقل ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٤٨).

(٣) قال الشوكانى: يحصل بخبر الكفار والفساق والصغار المميزين والأحرار والعبيد، واشترط أيضـا اختلاف أنساب أهل التواتـر، واختـلاف أديـانهم، واختـلاف أوطـانهم، واشـترط أيضًـا كـون المعصوم منهم كما يقول الإمامية. قال الشـوكانى: ولا وجـه لشـىء مـن هـذه الشـروط. وأمـا الشروط التى ترجع إلى السامعين فلابد أن يكونوا عقلاء إذ يستحيل حصول العلم لمـن لا عقـل له. والثانى أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر. والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلـك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه. انتهى بتصرف من إرشاد الفحول (ص٤٨).

(٤) هو: عبد الله بن عبد ان بن محمد بن عبد ان الفقيه، أبو الفضل، شيخ همذان وفقيهها وعالمهـا، كان ثقة ورعًا، جليل القدر، وممن يشار إليه، من مصنفاتـه: كتـاب شـرائط الأحكـام، وشـرح العبادات توفى سنة ٤٣٣هـ.
انظر: طبقات الشافعية (٥/٦٥)، شذرات الذهب (٣/٢٥١).

(ش): فيه إشارة إلى مسألتين: إحداهما: أن خبر التواتر يفيد العلم، ولم ينقل فيه خلاف إلا عن السمنية، وهو مكابرة على الضرورة: وهذه من مسائل المنهاج.

الثانية: ذهب الجمهور إلى أن العلم فى التواتر ضرورى لا على معنى إنه يعلم بغير دليل، بل معنى إنه يلزم التصديق فيه ضرورة إذا وجدت شروطه، كما يلزم التصديق بالنتيجة الحاصلة عن المقدمات ضرورة، وإن لم تكن فى نفسها ضرورية، واستدلوا بأنه لو لم يفد العلم الضرورى لوجدنا أنفسنا شاكين فى وجود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وفى وجود بغداد، وذلك باطل؛ لأن كل مالا يعرض فيه الشك فليس بنظرى، فالعلم الحاصل عن التواتر ليس بنظرى، وذهب الكعبى إلى أنه كسبى مفتقر إلى تقدم استدلال، ونقله المصنف عن الإمامين يعنى إمام الحرمين والرازى فأما إمام الحرمين فهو قد صرح فى «البرهان» بموافقته الكعبى، لكنه نزله على أن العلم الحاصل عقيبه من باب العلم المستند إلى القرائن والمقدمات الحاصلة، قال: وهذا هو مراد الكعبى، ولم يرد نظرًا عقليًا وفكرًا سبريًا على مقدمات ونتائج، وقريب منه تقسيم الغزالى[1] فى «المستصفى»، العلم النظرى إلى ما يدرك بنظر قريب وإلى ما يدرك بنظر بعيد، وجعل التواتر من الأول، وقال: إنه يحصل العلم به عن مقدمتين:

إحداهما: هى أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم، وتباين أغراضهم لا يجمعهم على الكذب جامع.

والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، فينبنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، وأما الإمام الرازى فالذى فى المحصول موافقة الجمهور، وتوقف الشريف المرتضى والآمدى[2].

---

(١) قال الشوكانى: وقال الغزالى: إنه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التى قياساتها معها. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٤٦).

(٢) قال الشوكانى: والحق قول الجمهور للقطع بأنا نجد أنفسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الأشخاص الماضية قبلنا جزما خاليًا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضرورى بالتواتر، كالمنكر لحصول العلم الضرورى بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة، وأيضًا لو لم يكن ضروريا لافتقر إلى توسيط المقدمتين واللازم منتف لأنا نعلم بذلك قطعا مع انتفاء المقدمتين لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٤٦).

(م): ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات، والصحيح ثالثها، إن علمه لكثرة العدد متفق وللقرائن قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو.

(ش): عدد التواتر إن أخبروا عن معاينة فذاك، وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط وجود هذا العدد، أعنى الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل الطبقات، وهو معنى قول الأصوليين: لابد فيه من استواء الطرفين والواسطة، ولهذا يعلم أن التواتر قد ينقلب آحادًا عند الاندراس، وأشار بقوله: والصحيح، إلى أنه هل يجب اطراد حصول العلم بالنسبة إلى سائر الأشخاص بإخبار عدد التواتر الذى حصل العلم بخبرهم عن واقعة بالنسبة إلى شخص أم لا؟ اختلفوا فيه، فذهب القاضى أبو بكر وغيره إلى وجوب الاطراد، وآخرون إلى عدمه، وتوسط الهندى فقال: الحق إن حصول العلم فى الصورة التى حصل العلم فيها بمجرد الخبر من غير احتفاف قرينة لا من جهة المخبرين ولا من جهة السامعين، فالاطراد واجب، وإن لم يكن بمجرده بل لانضمام أمر آخر إليه فلا يجب الاطراد.

(م): وأن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه، وثالثها: إن تلقوه بالقبول.

(ش): إذا اجتمعت الأمة على وفق خبر، فهل يدل على القطع بصدقه؟ فيه مذاهب:

أصحها: المنع؛ لأنه يحتمل أن يكون عملهم لدليل آخر غايته إنه لم ينقل إلينا، وذلك لا يدل على عدمه.

والثاني: عليه، وبه قال الكرخي وبعض المعتزلة.

والثالث: إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه، حملاً للآمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد، وإن تلقوه بالقبول قولاً وفعلاً حكم بصدقه، ونقله إمام الحرمين عن ابن فورك.

واعلم أنهما مسألتان: إحداهما: الإجماع على وفقه من غير أن يبين أنه مستندهم، وفيها قولان فى أنه هل يدل على صدقه قطعا أم لا؟ والثانية: أن يجمعوا على قبوله والعمل به، ولا خلاف أنه يدل على صدقه، وإنما الخلاف فى أنه هل يدل قطعًا أو ظنًا؟ فالجمهور من أصحابنا على القطع، وذهب القاضى أبو بكر وإمام الحرمين إلى الظن، وجمع المصنف فى المسألتين ثلاثة أقوال، ولكنه يقتضى أن الصحيح أنه لا يدل على صدقه وإن تلقوه بالقبول، وهذا لا يقوله أحد.

(م): وكذلك بقاء خبر تتوفر الدواعي على إبطاله خلافًا للزيدية.

(ش): قالت الزيدية: بقاء النقل مع توفر الدواعى على إبطاله يدل على صحته قطعًا، كخبر الغدير[1] والمنزلة[2]؛ فإنه سلم نقلهما فى زمان بنى أمية مع توفر دواعيهم على إبطالها، وهو ضعيف؛ لأن المروى بالآحاد قد يستقر بحيث يعجز العدو عن إخفائه، هذا إن تمسك بشهرة النقل وإن تمسك بتسليم الخصم فهو أيضًا لا يدل على الصحة لاحتمال أنه سلمه على وجه غلبة الظن بصدقه.

(م): وافتراق العلماء بين مؤول ومحتج خلافًا لقوم.

(ش): إذا قبل الحديث شطر الأمة وعملوا به، واشتغل الشطر الأخير بتأويله، هل يدل ذلك على صحته على وجه القطع؟ اختلفوا فيه: فذهب الأكثرون أنه لا يدل، وهو الحق؛ لأنه من قبله وعمل به، لعله قبله لكونه مظنون الصدق، ولو فرض أنه كان فى المسألة عملية، ولعل من أوله ولم يحتج به، يطعن فيه، فإنه من باب الآحاد؛ إذ لا يجوز أن يكون مقطوعًا به، وتأويله، ولا معارض له، وذهبت طائفة منهم ابن السمعانى إلى أنه يدل عليه؛ لأن الكل تلقوه بالقبول، وهو يفيد القطع بصحته، غايته أن بعضهم أوله، وذلك لا يقدح فى متنه.

تنبيه: ما صور به المصنف المسألة أن بعضهم احتج به وبعضهم أوله وهو المذكور فى «المحصول» وأتباعه، لكن الآمدى فى «الإحكام» صورها بما إذا عملت طائفة بمقتضى الخبر والباقون أولوه، لا يدل على صدقه لاحتمال علمهم بغيره، ولئن سلمناه لكن العمل بالظن جائز أيضًا، وهذا مخالف لتصوير المحصول.

(م): وأن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم صادق.

---

(١) خبر الغدير: ورد من طرق كثيرة فى فضائل الإمام علي كرم الله وجهه، ورضى الله عنه، وأرضاه، فمن حديث زيد بن أرقم ورد من عدة طرق منها أنه قال: استشهد عليّ الناس، فقال: أنشد الله رجلا سمع النبى ﷺ يقول: «اللهم من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»، قال: فقام ستة عشر رجلاً فشهدوا. أخرجه الترمذى فى سننه (٥٩١/٥)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) حديث المنزلة: عن سعيد بن المسيب، عن سعد بن أبى وقاص قال: خلف رسول الله ﷺ عليًا بالمدينة فى غزوة تبوك، فقال: يا رسول الله أتخلفنى فى الخالفة فى النساء والصبيان؟ فقال: «أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى» رواه الإمام مسلم فى صحيحه.

انظره: بشرح النووى (١٥ - ١٧٤،١٧٥،١٧٦)، والترمذى فى سننه (٥٩٦/٥)، والهيثمى فى مجمع الزوائد (١١٢/٩،١١٣،١١٤)، كنز العمال (١٥٨/١٣).

(ش): إذا أخبر واحد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى على مثلهم عادة، وسكتوا عن تكذيبه، ولا حامل لهم على سكوتهم من خوف أو طمع.

فذهب الجمهور إلى أنه يدل على صدقه قطعًا، قال الأستاذ: وبهذا النوع أثبتت المعجزات.

وقال آخرون: ليس بقطعي؛ لاحتمال مانع من التكذيب، واختاره الرازي والآمدي.

(م): وكذا المخبر بمسمع من النبي ﷺ ولا حامل على التقرير والكذب خلافًا للمتأخرين، قيل: إن كان عن دنيوي.

(ش): إذا أخبر واحد بين يدي النبي ﷺ وسكت النبي ﷺ عن تكذيبه، فهل يدل على صدقه؟ فقال جماعة: نعم؛ لأنه لو كان كذبًا لأنكره، وأنكره بعضهم مطلقًا، وعزاه المصنف إلى المتأخرين، يعني: الآمدي وابن الحاجب، وقال الهندي تبعًا للمحصول، إن كان خبرًا عن أمر ديني دل على صدقه، لكن بشروط:

أحدها: أن لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم، فلو تقدم لم يكن السكوت دليل الصدق لاحتمال الاستغناء عن الإنكار بالسابق.

ثانيها: أن يجوز تغيير ذلك الحكم عما بينه، فلو لم يكن مما يغير، اندفع احتمال النسخ، فلم يكن السكوت موهمًا للصدق.

ثالثها: أن يكون ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبي ﷺ وكفره به، فإن عرف لم ينفع فيه الإنكار، فلم يجب بالنسبة إليه، وأما بالنسبة إلى غيره، فلا يجب أيضًا؛ لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت الحاجة إليه، وإن كان خبرًا عن أمر دنيوي، فهو أيضًا يدل على صدقه، بشروط:

أحدها: أن يستشهد بالنبي ﷺ، وإلا لم يدل، فإنه لا يجب عليه بيان الأمور الدنيوية، وفيه نظر؛ لأنه وإن يجب عليه ذلك، لكن يجب عليه المنع من تعاطي الكذب.

ثانيها: أن يعلم أنه ﷺ عالم بالقضية، وإلا لم يكن دليلاً على صدقه؛ لاحتمال أن سكوته لأنه لم يعلم حقيقة الحال فيه.

ثالثها: أن يكون المخبر ممن لا يعلم أنه لا ينفع فيه الإنكار، فإن علم أنه لا ينفع سقط الأمر عن الإنكار عليه، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: أولا، ولا حامل على التقرير والكذب، فلهذا استغنى عن تقييد المذهب المفصل.

(م): وأما مظنون الصدق فخبر الواحد، وهو ما لم ينته إلى التواتر، ومنه المستفيض وهو الشائع عن أصل، وقد يسمى مشهورًا، وأقله اثنان، وقيل: ثلاثة.

(ش): **الثالث**: الخبر الذى لا يقطع بصدقه ولا بكذبه وهو خبر الواحد، وليس المراد ما يرويه الواحد فقط، بل المراد منه الخبر الذى لم ينته إلى حد التواتر سواء انتهى إلى حد الاستفاضة والشهرة أم لا، فعلى هذا ينقسم خبر الواحد إلى مستفيض مشهور مفيد الظن المولد إلى ما ليس كذلك، وذهب ابن فورك إلى أن المستفيض يفيد القطع، فجعله من أقسام التواتر. ثم المختار فى تعريفه: إنه الشائع عن أصل، فخرج الشائع لا عن أصل يرجع إليه، فإنه مقطوع بكذبه. وقد يسمى المستفيض مشهورًا، وأقله اثنان، وقيل: ثلاثة، وبه جزم الآمدى وابن الحاجب. ثم ذكر الرافعى فى الشهادات عن الشيخ أبى حامد وأبى إسحاق المروزى وأبى حاتم القزوينى: إن أقل ما ثبت به الاستفاضة سماعه من اثنين، وإليه يميل إمام الحرمين. قال: واختار ابن الصباغ وغيره سماعه من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب، قال: وهو أشبه بكلام الشافعى، وهو يؤيد مقالة ابن فورك فى أنه قسم من المتواتر.

تنبيه: جعل المصنف أقسام الخبر ثلاثة، تابع فيه الأصوليين وقد نازع فيه العبدرى فى شرحه «للمستصفى»، وقال: هذا الثالث، إنما هو قسم ثالث بالنسبة إلينا، وأما هو فى نفسه: فلابد أن يكون إما من القسم الأول وإما من الثانى.

(م): مسألة: خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة، وقال الأكثر: لا مطلقا، وأحمد: يفيد العلم مطلقًا، والأستاذ وابن فورك: يفيد المستفيض علما نظريا.

(ش): خبر الواحد العدل المتجرد عن القرائن لا يفيد العلم مطلقًا عند الجمهور، وقيل: يفيده مطلقًا، ونقله الباجى عن أحمد وابن خويز منداد، وحمله بعض المحققين على الخبر المشهور، وهو الذى صحت له أسانيد متعددة سالمة عن الضعف والتعليل، فإنه يفيد العلم النظرى، لكن لا بالنسبة إلى كل أحد، بل إلى الحافظ المتبحر، قال: ولعل هذا مراد أحمد لا مطلق الخبر، وقال أبو الحسين: حكى عن قوم أنه يقتضى العلم الظاهر، وعنوا بذلك الظن.

والثالث: أنه يفيده إن احتفت به قرائن وإلا فلا، وهو المختار عند المصنف وفاقًا للإمام والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى وغيرهم، فإن خبر الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن يفيد القطع بالموت، واعترض بأنه قد يقال: أغمى عليه، والجواب: أن عدم إفادة هذه القرينة العلم، لا يوجب عدم إفادة باقى القرائن، إذا منها ما لا يعبر عنه كما يظهر بوجه الخجل والوجل، وفصل الأستاذ أبو إسحاق وابن فورك فقالا: غير المستفيض لا يفيد العلم، وأما المستفيض فيفيد العلم النظرى بخلاف المتواتر، فإنه يفيد ضرورة.

(م): مسألة: يجب العمل به في الفتوى والشهادة إجماعًا، وكذا سائر الأمور الدينية الظنية قيل: سمعًا، وقيل: عقلاً، وقالت الظاهرية: لا يجب مطلقًا.

(ش): لا خلاف في وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية، وإنما الخلاف في الأمور الدينية، كذا قاله في المنهاج، فتابعه المصنف، وإنما تعرض في «المحصول» للجواز لا للوجوب، ثم مرادهم بقبول الواحد في الفتوى، والاثنين في الشهادة؛ ولهذا قال ابن السمعاني في «القواطع»: إضافة الفتوى إلى المفتي يقبل فيها خبر الواحد، وأما إن أخبر بحكم الحاكم، فإنه لا يقبل إلا بما يقبل به سائر الشهادات. انتهى.

وأما الأمور الدينية، فالجمهور قالوا: يجب العمل به، ثم اختلفوا، فالأكثرون: إنه يجب سمعًا، وأما الخبر المتواتر عن النبي ﷺ: أنه كان يرسل كتبه بأحكام الله تعالى على يد الآحاد من غير تكليف جمع، وهذا مقطوع به ضرورة، وأما إجماع الصحابة على العمل به[1]، فإن معظم فتاويهم مستندة إليه، وقال القفال: يجب عقلاً على معنى أنه لو لم يرد

(١) قال الشوكاني: وعلى الجملة فلم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد ذلك في غاية الكثرة بحيث لا يتسع له مصنف بسيط، وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الأحوال فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد من ريبة في الصحة أو تهمة للراوي أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٤٩)، وقال إمام الحرمين: والمختار عندنا مسلكان: أحدهما يستند إلى أمر متواتر، لا يماري فيه إلا جاحد، ولا يدرؤه إلا معاند، وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه الصلاة والسلام، كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، وربما كان يصحبهم الكتب، وكان نقلهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الآحاد، ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خبرهم في مظنة الظنون، وجرى هذا مقطوعًا به متواترًا لا اندفاع له إلا بدفع التواتر، ولا يرفع التواتر إلا مباهت، فهذا أحد المسلكين، والمسلك الثاني: مستند إلى إجماع الصحابة، وإجماعهم على العمل بأخبار الآحاد منقول متواتر، فإنا لا نستريب أنهم في الواقع كانوا يبغون الأحكام من كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكرًا، مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ ، وكانوا يتدرون التعويل على نقل الأثبات والثقات، بلا اختلاف، فإن فرض نزاع بينهم، فهو آيل إلى انقسامهم قسمين: فمنهم من كان يتناجى في البحث عن العدالة الباطنة، ولا يقنع بتعديل العلانية، وربما كان ينضم إلى استقصائه تحليف الراوي، ومنهم من كان لا يغلو في البحث، فأما اشتراط التواتر، فعلى اضطرار نعلم أنهم ما كانوا يرونه، فإن أنكر منكرو الإجماع، فسيأتي إثباته على منكريه في أول كتاب الإجماع إن شاء الله تعالى، فهذا هو المعتمد في إثبات العلم بخبر الواحد. انتهى.

الدليل السمعى بوجوب العمل به، لدل على ذلك العقل، وإلا لتعطلت الأحكام، وعن أبى الحسين: دل عليه العقل مع السمع وكان ينبغى للمصنف أن يقول: وقيل: وعقلاً، فإن الكل اتفقوا على أن الدليل السمعى يدل عليه، كما قاله الإمام فى «المحصول»، قال: وإنما اختلفوا فى الدليل العقلى، هل دل عليه مع ذلك أم لا؟ فالأكثرون على نفيه، وقال ابن سريج والقفال والصيرفى وغيرهم: بل الدليل العقلى دل عليه، وهو الاحتياج إلى معرفة بعض الأشياء من الخبر وتنبه أن القائلين بوجوب العمل لا يريدون أنه يوجب العمل لذاته، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهى الأدلة القطعية على وجوب العمل عند رواية الآحاد، وهكذا حكاه الإمام فى أول البرهان عن المحققين، قال: وهكذا القول فى العمل بالقياس، ومن الناس من أنكر التعبد به، وعزاه المصنف للظاهرية، وإنما يعرف عن بعضهم كالقاشانى[1] وابن داود، كما نقله ابن الحاجب، بل قد قال ابن حزم فى كتاب «الإحكام»، مذاهب داود أنه يوجب العلم والعمل جميعًا، ثم المنكرون انقسموا بينهم إلى مذاهب:

الأول: إنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة، فوجب القطع بأنه غير حجة.

والثاني: أن الدليل السمعى قام على أنه غير حجة، وهو رأى القاشانى وابن داود.

والثالث: أن الدليل العقلى قام على امتناع العمل به، وعليه جماعة من المتكلمين كالجبائى.

(م): والكرخى فى الحدود، وقوم فى ابتداء النصب، وقوم فيما عمل الأكثر بخلافه، والمالكية فيما علم أهل المدينة، والحنفية فيما تعم به البلوى، أو خالفه راويه، أو عارض القياس، وثالثها فى معارض القياس، إن عرفت العلة بنص راجح على الخبر، ووجدت قطعًا فى الفرع لم يقبل، أو ظنًا فالوقف، وإلا قبل.

انظر: البرهان (٣٨٨/١، ٣٨٩).

(١) «كالقاشانى» كذا بالأصل والصواب: القاسانى، وهو من نقل عنه غير واحد فى أصول الفقه كالشوكانى فى كتابه إرشاد الفحول الفصل الثانى «فى حجية القياس ص٢٠٠» حيث قال: ونقل القاضى أبو بكر والغزالى عن القاسانى، كذا بالسين المهملة، انتهى. والقاسانى هو: محمد ابن إسحاق أبو بكر من قاسان، بلدة قرب (قم) حمل العلم عن داود، إلا أنه خالفه فى مسائل كثيرة من الأصول والفروع وكان ينفى القول بالقياس وكان يدعى نقض الرسالة على الشافعى.

انظر: طبقات الفقهاء للشيرازى (ص١٧٦)، المعتبر للزركشى (ص٢٧٩)، الفهرست (ص٢٦٧)، اللباب لابن الأثير (ص٧١٣).

(ش): ذهب قوم إلى أنه لا يعمل بخبر الواحد فى صور:

منها: قال الكرخى: لا يقبل فى الحدود؛ لأن الآحاد شبهة، والحدود تدرأ بها، وعبارة أبى الحسين فى كتابه: «هذا القول أن يكون مما ينتفى بالشبهة»، وهى أعم من تعبير المصنف، وأيضًا فإنه يقبله فى إسقاط الحدود، ولا يقبله فى إثباتها، كما قاله أبو الحسين.

ومنها: ما لا يقبل فى ابتداء النصب، نقله ابن السمعانى عن بعض الحنفية، وفرقوا بين ابتداء النصاب وثوانى النصاب، فقبلوا خبر الواحد فى النصاب الزائد على خمسة أوسق؛ لأنه فرع، ولم يقبلوا فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل؛ لأنه أصل.

ومنها: لا يقبل فيما عمل الأكثر بخلافه، والأصح أنه لا أثر له، فإن تحول البعض ليس بحجة، نعم هو من المرجحات عند التعارض.

منها: قالت المالكية: لا يقبل إذا خالف عمل أهل المدينة، لهذا نفوا خيار المجلس، قال القرطبى[1]: إذا فسر عملهم بالمنقول تواترًا كالأذان والإقامة والمد والصاع، فينبغى أن لا يقع فيه خلاف لانعقاد الإجماع على أنه لا يعمل بالمظنون إذا عارضه قاطع.

ومنها: قالت الحنفية: لا يقبل فيما تعم به البلوى؛ ولهذا أنكروا نقض الوضوء بمس الذكر، والجهر بالبسملة وغيره.

ومنها: ما خالفه راويه، ولهذا لم يوجبوا السبع فى الولوغ؛ لمخالفة أبى هريرة لروايته. وقسمه صاحب البيع[2] من الحنفية إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يخالف ما رواه قبل الرواية، فلا يرد أو بعدها فترد، وإن جهل التاريخ لم ترد لجواز التقدم فليخصص إطلاق المصنف وغيره، **ومنها:** ما عارضه القياس، ولهذا ردوا خبر المصراه[3]، وظاهر

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فَرْح الأنصارى الخزرجى أبو عبد الله القرطبى، الإمام العالم الجليل، الفقيه المفسر المحدث، كان من العباد الزاهدين فى الدنيا المشتغلين بأمور الآخرة. توفى سنة ٦٧١هـ. من مصنفاته: أحكام القرآن فى التفسير، جمع فيه بين البيان والاستنباط، وإثبات القراءات، والناسخ والمنسوخ والإعراب، وشرح أسماء الأسماء الحسنى، والتذكار فى أفضل الأذكار، وكتاب التذكره فى أحوال الموتى وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٥/٣٣٥)، شجرة النور الزكية (ص١٩٧)، طبقات المفسرين (٢/٦٥).

(٢) «البيع» كذا بالأصل، والصحيح «البديع».

(٣) المصراة: هى الناقة أو الشاة التى يترك صاحبها حلبها ليجتمع لبنها فى ضرعها، ليوهم المشترى بكثرة لبنها، وهو منهى عنه فى رواية رواها أبو هريرة، رضى الله عنه، عن رسول الله صلى=

سياق المصنف أن ذلك قول الحنفية، وقد نقل فى «المنهاج» عنهم إنهم اشترطوا فقه الراوى، إذا خالف الحديث القياس، وهو تصريح بأنهم لا يردونه مطلقًا، وسيذكره المصنف فيما بعد، وفى «اللمع» للشيخ أبى إسحاق، قال أصحاب مالك رحمه الله: إذا خالف القياس لم يقبل، وقال أصحاب أبى حنيفة رحمه الله: إذا خالف القياس الأصول لم يقبل، وذكروه فى أحاديث الوقف والقرعة والمصراة، فإن أرادوا الأصول القياس على ماثبت بالأصول، فهو قول المالكية، وإن أرادوا نفس الأصول التى هى الكتاب والسنة والإجماع، فليس معهم فيما ردوه كتاب ولا سنة. انتهى.

الثانى: وهو الصحيح، تقديم الخبر مطلقًا وحكاه فى البديع عن الأكثرين، وقال الباجى: إنه الأصح عندى من قول مالك، فإن سئل عن حديث المصراة، فقال: أولا فى هذا الحديث رأى، وقال: وهذا عندى على تقدير وجوده، وإلا فما أعلم حديثًا يعارضه نظر صحيح؛ لأن النظر الصحيح ملغى فى حديث صحيح، وإنما يعارض ظواهر الأحاديث والتأويل يجمع بينهما على الوجه الصحيح.

والثالث: وهو المختار عند الآمدى وابن الحاجب، إن كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة، فإن كان وجود العلة فى الفرع قطعيا، فالقياس مقدم، وإن كان وجودها فيه ظنيًا فالتوقف، وإن ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم، وحكى الباجى عن القاضى أبى بكر رابعًا أنهما متساويان.

(م): والجبائى: لابد من اثنين أو اعتضاد، وعبد الجبار: لابد من أربعة فى الزنا.

(ش): ذهب الجبائى إلى: أنه يشترط فى الخبر اثنان، فإن لم يوجد فلابد أن يعتضد إما بظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو كونه منتشرًا، وهذا الذى نقله المصنف هو الصواب، وهو الذى حكاه أبو الحسين فى «المعتمد» وبه يعلم غلط من نقل عنه اعتبار العدد مطلقًا، كالإمام فى البرهان، وقد احتج له بأنه ﷺ لم يقبل خبر ذى اليدين، حتى سأل أبا بكر[(١)] وعمر ، رضى الله عنهما، فصدقاه، ولم يقبل عمر خبر المغيرة[(٢)].

=الله عليه وآله وسلم وطرفها «لا تصروا الإبل والغنم» أخرجه البخارى فى صحيحه (١٧/٢)، وما بعدها، ومسلم فى صحيحه (١٥٥/٣)، وما بعدها، وأحمد فى المسند (٢٤٢/٢، ٤١٠). انظر: نيل الأوطار للشوكانى فى معنى الحديث (٢٤١/٥).

(١) هو: الصحابى الجليل: عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب القرشى التيمى، أبو بكر الصديق، ابن أبى قحافة، ولد بعد الفيل بسنتين وستة أشهر، صحب النبى ﷺ قبل البعثة، وكان أول من أسلم من الرجال، ورافق الرسول ﷺ فى الهجرة، واستخلفه رسول الله ﷺ فى إمامة=

حتى روى معه محمد بن مسلمة[(١)]، ولم يقبل خبر أبي موسى[(٢)] في الاستئذان حتى روى معه أبو سعيد[(٣)]، ونظائر ذلك، وأجيب بأن توقفهم لمعان أوجبت التوقف، وإلا فقد قبلوا خبر الواحد، وكان النبي ﷺ ينفذ الآحاد إلى الملوك والسعاة للزكوات، وما نقله عن عبد الجبار تابع فيه المحصول، ولم يقله عبد الجبار وإنما حكاه عبد الجبار عن الجبائي، كذا قاله أبو الحسين في «المعتمد»، وأنه قاسه على الشهادة عليه، ومقتضى كلام «المستصفى» في حكاية هذا القول: التعميم في كل خبر، لا في الزنا بخصوصه، فإنه قال:

=الصلاة، ورضيه المسلمون خليفة بعد وفاة رسول الله ﷺ، ثم حارب المرتدين حتى مكن الإسلام في الجزيرة العربية، وهو من المبشرين بالجنة. توفى سنة ١٣هـ.
انظر: الإصابة (٣٣٣/٢)، الاستيعاب (٣٣٤/٢)، تهذيب الأسماء واللغات (١٨١/٢).

(٢) هو: الصحابى الجليل: المغيرة بن شعبة بن أبى عامر بن مسعود، الثقفى، أبو عبد الله، وقيل أبو عيسى الكوفى، أسلم عام الخندق، كان موصوفًا بالدهاء والحلم، شهد الحديبية، ولاه عمر رضى الله عنه على البصرة، ثم نقله إلى الكوفة واليًا وأقره عثمان عليها، ثم عزله، شهد اليمامة وفتح الشام، وذهبت عينه يوم اليرموك، وشهد القادسية، وفتح نهاوند، واعتزل الفتنة بعد قتل عثمان، ثم استعمله معاوية على الكوفة حتى توفى سنة ٥٠هـ وهو أول من وشع ديوان البصرة.
انظر: الإصابة (٤٣٢/٣)، الاستيعاب (٣٦٨/٣)، تهذيب الأسماء واللغات (١٠٩/٢).

(١) هو: الصحابى الجليل: محمد بن مسلمة بن سلمة الأوسى الأنصارى الحارثى، أبو عبد الله المدنى، وهو ممن سمى فى الجاهلية محمدًا، ولد قبل البعثه باثنين وعشرين سنة، أسلم على يد مصعب بن عمير، وصحب النبى ﷺ وشهد بدرًا وما بعدها إلا تبوك بإذن من رسول الله ﷺ، اعتزل الفتن، وسكن الربذة بعد قتل عثمان، مات بالمدينة سنة ٤٦هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: الإصابة (٣٦٣/٣)، الاستيعاب (٣١٥/٣)، تهذيب الأسماء واللغات (٩٢/١).

(٢) هو: الصحابى الجليل: عبد الله بن قيس بن سليم، أبو موسى الأشعرى، أسلم قبل الهجرة هاجر إلى الحبشة، ثم إلى المدينة بعد خيبر، واستعمله النبى ﷺ على بعض اليمن وعدن، واستعمله عمر على البصرة بعد المغيرة، وفتح الأهواز ثم أصبهان، واستعمله عثمان على الكوفة وكان أحد الحكمين فى صفين، ثم اعتزل الفريقين، وفى الصحيح: أنه أوتى مزمارًا من مزامير آل داود، سكن الكوفة وتفقه أهلها به، مات سنة ٤٢هـ وقيل سنة ٤٤هـ.
انظر: الإصابة (٣٥١/٢)، شذرات الذهب (٥٣/١)، حلية الأولياء (٢٥٦/١).

(٣) هو: الصحابى الجليل: سعد بن مالك بن سنان، أبو سعيد الخدرى الأنصارى الخزرجى، ردَّ عن الجهاد لسنه يوم أُحد، ثم غزا بعد ذلك مع النبى ﷺ اثنتى عشرة غزوة، وروى عنه الكثير من الأحاديث. توفى سنة ٧٤هـ وقيل غير ذلك.
انظر: الإصابة (٣٢/٢)، الاستيعاب (٤٤/٢)، تهذيب الأسماء واللغات (٣٣٧/٢).

يشترط الجبائى فى قبول الخبر العدد، وقال قوم: لابد من أربعة أخذًا من شهادة الزنا.

(م): مسألة: المختار وفاقًا للسمعاني، وخلافًا للمتأخرين: أن تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروى، ومن ثم لو اجتمعا فى شهادة لم ترد.

(ش): وجهه ابن السمعانى بأنه قال: ذلك على ما ظنه، وقوله: ما رويته أصلاً، يعارضه قول الراوى: إنى سمعته منه، وكل واحد منهما ثقة، ويجوز أن يكون المروى عنه، رواه ثم نسيه، فلا تسقط رواية الراوى بعد أن يكون ثقة مع هذا التجوز، وأيد المصنف ذلك بأن الأصل والفرع لو اجتمعا فى شهادة، لم ترد بالاتفاق، فدل ذلك على أنه غير قادح، لكن ينازع فى ذلك قول الهندى: إنه لا يصير بذلك واحد منهما بعينه مجروحًا، وإن ولابد من جرح واحد منهما لا بعينه، كالبينتين المتكاذبتين، قال: وفائدته تظهر فى رواية كل واحد منهما، وشهادته إن انفرد، وعدم قبول روايته وشهادته مهما اجتمعتا، ولو كان فى غير ذلك الحديث. وفى المسألة قول ثالث صار إليه إمام الحرمين: إنهما متعارضان، ويرجح أحدهما بطريق من طرق الترجيح، واعلم أن حكاية الإسقاط عن المتأخرين قصور، بل الذى عليه الأصحاب كما قاله ابن السمعانى، وذكر إمام الحرمين أن القاضى عزاه للشافعى ، رضى الله عنه، بل حكى الهندى الإجماع عليه، ولم يحفظ المصنف الخلاف فيه عن غير السمعانى، وقد جزم به الماوردى والرويانى فى الأقضية، وقالا: لا يقدح ذلك فى صحة الحديث، إلا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل، وهذا كله إذا كان الفرع جازمًا، فإن لم يكن وقال: أظن أنى سمعت منك والأصل جاحد، تعين الرد، قطع به فى «المحصول»، وغيره.

(م): وإن شك أو ظن والفرع العدل جازم فأولى بالقبول وعليه الأكثر.

(ش): ما سبق فيما إذا جزم الأصل بالتكذيب، فإن شك أو ظن والفرع العدل جازم، فوجهان:

أحدهما: وحكاه ابن كج عن بعض الأصحاب: لا يقبل؛ لأن راوى الأصل كشاهد الأصل، ثم شاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع لم تقبل شهادته كذلك هنا، **وأصحهما**: القبول؛ لجواز أنه رواه ثم نسيه، وقد وقع ذلك لكثير من الأئمة وصنف فيه الدارقطنى[1] والخطيب، ويفارق الشهادة فإنها لها مزيد احتياط، ويجتمع من الصورتين

---

(١) هو: على بن عمر بن أحمد بن مهدى، أبو الحسين البغدادى، الدارقطنى، الإمام الحافظ الكبير، شيخ الإسلام، حافظ الزمان، إليه النهاية فى معرفة الحديث وعلومه. كان يدعى فيه أمير المؤمنين، وكان إمامًا فى القراءات والنحو. توفى سنة ٣٨٥هـ وقيل غير ذلك، من صنفاته: السنن، والعلل والأفراد، والمختلف والمؤتلف والمعرفة بمذاهب الفقهاء، والمعرفة بالأدب =

ثلاثة أوجه، ثالثها: يقبل فيما إذا تردد دون ما إذا جحد، قال القاضى: وهو مذهب الدهماء[1] من العلماء والفقهاء من أصحاب مالك، والشافعى، وأبى حنيفة، وحكى غيره عن أكثر الحنفية، الرد، ولهذا ردوا خبر الولى فى النكاح؛ لأن راويه الزهرى قال: لا أذكره. وقوله: والفرع جازم أى: بالرواية عنه، وهو يخرج صورتين.

إحداهما: أن يكون ظانا بأن يقول المخبر: إنى سمعته منك، وهو الأغلب على ظنى، قال الهندى: فإن كان الأصل شاكا بأن قال: أشك، أو لا أذكر، فالأشبه أنه من جملة صور الخلاف، وإن كان هو أيضًا ظانا بأن قال: أظن أنى ما حدثتك، فالأشبه أنه من صور الوفاق على عدم القبول، والضابط أنه مهما كان قول الأصل معادلا لقول الفرع، فإنه من جملة صور الاتفاق، ومهما كان قول الفرع راجحًا على قول الأصل، فإنه من جملة صور الخلاف.

الثانية: أن يكون شاكا، فلا تقبل روايته قطعًا، وإن كان الشيخ مصدقًا له؛ لفقد شرط الرواية، فإن من شرطها جزم الراوى أو ظنه.

(م): وزيادة العدل مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس، وإلا فثالثها: الوقف، ورابعها: إن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل، والمختار وفاقًا للسمعانى: المنع، إن كان غيره لا يغفل، أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها.

(ش): دخل فى قوله: إن لم يعلم اتحاد المجلس، صورتان: إحداهما: أن يعلم تعدده، وزعم ابن الأنبارى، وابن الحاجب، والهندى، وغيرهم: أنه لا خلاف فيه، وليس كذلك، وقد أجرى فيها ابن السمعانى، التفصيل الذى سيحكيه المصنف عنه، فيما إذا اتحد المجلس، ووجه القبول: أنه لا يمتنع أن يذكر النبى ﷺ الكلام فى أحد المجلسين بدون زيادة، وفى الأخرى بها.

والثانية: أن لا يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد، وبهذا صرح الآمدى قال: وحكمه حكم المتحد، وأولى بالقبول نظرًا إلى احتمال التعدد، وألحقها الأبيارى بالتى قبلها حتى يقبل بلا خلاف، وقال الهندى: ينبغى أن يكون فيها خلاف مرتب على الخلاف فى الاتحاد، وأولى بالقبول؛ لأن المقتضى لصدقه حاصل، والمعارض له غير محقق.

=والشعر. انظر: وفيات الأعيان (٢٩٧/٣) وما بعدها، تاريخ بغداد (٣٤/١٢)، طبقات الحفاظ (ص٣٩٣).

(١) قلت: يقصد «بالدهماء» العامة أى عامة العلماء والفقهاء، ففى المعجم، الدَّهماء من الناس: عامة الناس وسوادهم.
انظر: المعجم الوسيط (٣١١/١).

وقوله: وإلا، أي: وإن علم اتحاد المجلس، **فأقوال الجمهور**: على القبول مطلقًا؛ لأنه لو انفرد بنقل الحديث عن الجمهور لقبل، فكذا الزيادة، **وعن الحنفية**: المنع مطلقًا، وحمل الأمر في الزيادة على الغلط، وعزاه ابن السمعاني لبعض أهل المدينة، **والثالث**: الوقف للتعارض، فإن من يثبت الزيادة يعارض من ينفيها، **والرابع**: إن كان غيره لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم تقبل، وإلا قبلت، وهو قول الآمدي وابن الحاجب، **والخامس**: قول السمعاني، واختاره المصنف لا يقبل إن كان غيره لا يغفل، أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها، وإلا قبلت، والذي رأيته في «القواطع» بعد أن صحح القبول، قال: واعلم أن على موجب هذه الدلالة ينبغي أن يقال: إن الذين تركوا رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا عن تلك الزيادة، وكان المجلس واحدًا، أن لا تقبل رواية راوي الزيادة، ثم قال في الحجاج مع الخصوم: قد بينا أن الذي ترك الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغي أن لا تقبل رواية هذا الواحد، قلت: وينبغي أن تقول الجماعة إنهم لم يسمعوه، فإنهم إذا لم يقولوا ذلك، يجوز أنهم رووا بعض الحديث ولم يرووا البَعض لغرض لهم. انتهى.

(م): فإن كان الساكت أضبط أو صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل تعارضا.

(ش): الخلاف السابق فيما إذا اتحد المجلس ونقل بعضهم الزيادة، ونقله آخرون بدونها، ولم يصرحوا بنفيها لفظًا ولا معنى، واستوى الكل في الضبط وإن كان الساكت عن الزيادة أضبط من راويها، أو صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل تعارضا، وهذا مختار الإمام؛ فإنه قال: يقبل إلا أن يكون الممسك من الزيادة أحفظ، وأن لا يصرح بنفيها، فإن صرح وقع التعارض، وقال الأبياري: إذا اتحد المجلسّ وأثبت قوم ونفى آخرون، قال قائلون: هو تعارض فينظر إلى أعدل البينتين، وقال آخرون: الإثبات مقدم، قال: وهذا هو الظاهر عندنا، فإنه إذا لم يكن به من تطرق الوهم إلى أحدهما؛ لاستحالة صدقهما، وامتنع الحمل على تعمد الكذب، لم يبق إلا الذهول والنسيان والعادة ترشد إلى نسيان ما جرى أقرب من تخيل ما لم يجر، وحينئذ فالمثبت أولى. وقوله: على وجه يقبل، قيد زاده على المحصول، ولعله تصيده من مثاله، فإنه قال: لو صرح المتمسك بنفي الزيادة، وقال: إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله: «فيما سقت السماء العشر»، فلم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له، فهاهنا تعارض القولان، ويصار إلى الترجيح. وقال أبو الحسين في «المعتمد»: إن قال: إن نفى علمه بالزيادة، أو قال: ما سمعتها، ولم يقطعه قاطع عن سماعها فإنه يكون ناقلاً للنفي، ولارتفاع الموانع، كما نقل الآخر الزيادة فتتعارض الروايتان، وإن قال: لم تكن هذه الزيادة، فإنه يحتمل أن يكون ذلك

موضع اجتهاد، ويحتمل أن يقال: رواية المثبت أولى؛ لأنه يحتمل أن يكون النافى إنما نفى الزيادة بحسب ظنه، ويحتمل أن يرجع إلى النافى إذا كان أضبط.

(م): ولو رواها مرة وترك أخرى فكراويين.

(ش): هذا كله إذا كان المتفرد بالزيادة واحد والساكت عنها غيره، فأما إذا اختلفت رواية الواحد فى ذلك، بأن روى الزيادة مرة، ولم يروها أخرى، فإن أسندهما إلى مجلس غير مجلس الناقص قبلت، وإن أسندهما إلى مجلس واحد فيجيء الخلاف السابق، وهو فى هذه العبارة متابع لابن الحاجب، وقال فى «المحصول»: إن اتحد المجلس بالزيادة ولم يغير الإعراب، فإما أن تكون روايته للزيادة مرات أقل من مرات الإمساك، أو بالعكس، أو يتساويان، فلا يقبل فى الأول، ويقبل فى الثانى والثالث.

(م): ولو غيرت إعراب الباقى تعارضا، خلافًا للبصرى.

(ش): هذا كله فيما إذا لم تغير الزيادة إعراب الباقى، فأما إذا غيرت، كما إذا روى أحدهما: فى أربعين شاة شاة، وروى الآخر: نصف شاة، فرواية شاة تكون بالرفع ورواية النصف تكون بالجر، والرفع والنصب ضدان، فالأكثرون كما قاله الهندى على أنه لا يقبل للتعارض؛ لأن كل واحد منهما يروى ضد ما رواه الآخر، فيكون نافيا له، فيحصل التعارض، فلا يقبل إلا بعد الترجيح، والفرق بينه وبين ما إذا لم تغير إعراب الباقى؛ لأن مع أحدهما زيادة علم، ليس الآخر نافيا له، وقال أبو عبد الله البصرى: يقبلان، كما إذا لم تغير إعراب الباقى؛ لأن الموجب للقبول إنما هو زيادة العلم بذلك الزائد الذى لم ينفه الساكت عنه، واختلاف إعراب تابع للاختلاف فى ذلك الزائد، فلا يكون مانعًا من القبول.

(م): ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر.

(ش): أى: لقيام الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد، وشرط الجبائى العدد فى كل خبر، ونقل القرافى عن كتاب المحصول «لابن العربى»: أن الجبائى اشترط فى قبول الخبر اثنين، وشرط على الاثنين اثنين إلى أن ينتهى الخبر إلى التابعى، وكذا نقله عنه الشيخ فى «اللمع»، وهذا الذى قاله مردود بقبول الصحابة خبر العدل الواحد؛ لعمل على بخبر المقداد[1]، وتعويلهم على خبر عائشة فى التقاء الختانين، وغير ذلك، ولك أن تقول: ما

(١) هو: الصحابى الجليل: المقداد بن عمرو بن ثعلبة الكندى، اشتهر بالمقداد بن الأسود، نسبة إلى الأسود بن عبد يغوث الزهرى، الذى تبناه، وقيل: هو أبو عمرو أو أبو معبد. قديم الإسلام والصحبة، أسلم بمكة مبكرًا، وهاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة، كان الفارس الوحيد فى بدر، =

هذه المسألة مع قوله أولاً: والجبائى: لابد من اثنين أو اعتضاد.

(م): ولو أسند وأرسلوا أو وقف ورفعوا، فكالزيادة.

(ش): أى: فالقول قول من أسند ومن رفع على الصحيح؛ لأن الرفع والإسناد زيادة على من لم يرو ذلك، وهذا تفريع على رد المرسل، فأما من قبله فلا شبهة عنده فى قبوله، والمصنف فى إلحاقها بالزيادة متابع لصاحب «القواطع» وابن الحاجب، إذا هو يقتضى مجيء المذاهب السابقة كلها هنا، ولم يصرح به أكثر النقلة وليس ببعيد، وقد قال بعضهم: الراجح من قول أئمة الحديث: أن الرفع والوقف، والوصل والإرسال، يتعارضان. وهذا نظير القول بالوقف هناك، وأهمل المصنف ما إذا أرسل ثم أسند أو وقف ثم رفع وهو فى «المنهاج»، ورجح القبول.

(م): وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا أن يتعلق الحكم به.

(ش): يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقى، والأكثرون: أنه جائز إذا كان مستقلاً؛ لأنهما كخبرين. وقد فرق أئمة الحديث، حديث جابر الطويل فى حج النبى ﷺ على الأبواب. وأما إذا تعلق بالمذكور بغير المعنى، كما فى الغاية نحو: لاتباع الثمرة حتى تزهو[1]، والاستثناء نحو: لا يباع البر بالبر إلا سواء سواء، لم يجز حذفه، لاختلاف المقصود، وسواء كان التعلق لفظيًا كما ذكرنا، أو معنويًا كما فى بيان التخصيص والنسخ وبيان المجمل بالجمل المتصلة. واعلم أن إمام الحرمين وابن القشيرى حكيا ثلاثة أقوال: **أحدها**: يجوز. **والثانى**: لا يجوز.

والثالث: هذا التفصيل. وقال: إنه المرضى عند القاضى، وقضيته: أن الأول يجوز مطلقًا، ولو مع التعلق وفيه بعد. وقال الهندى والأبيارى، فى المتعلق: لا خلاف فى عدم جوازه. وقسم الأبيارى غير المتعلق إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقطع بذلك، فلا يبعد طرد قول المنع هنا؛ حسمًا للذريعة، وحذرًا من الإفضاء إلى موضع الإشكال.

=ثم شهد المشاهد، وشهد فتح مصر، روى له اثنان وأربعون حديثًا. توفى سنة ٣٣هـ ودفن بالمدينة.

انظر: الإصابة (٤٤٣/٣)، الاستيعاب (٤٥١/٣)، حلية الأولياء (١٧٢/١)، تهذيب الأسماء واللغات (١١١/٢).

(١) حديث «النهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها» رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما البخارى فى صحيحه (٢٣/٢)، ومسلم فى صحيحه (١١٦٧/٣)، وأبو داود فى سننه (٢٥٢/٣)، وما بعدها، والترمذى فى سننه (٥٦/٣)، ومالك فى الموطأ (٦١٨/٢).

ثانيها: أن يظن فلا يجوز الحذف بحال.

ثالثها: أن يعلم ذلك بنوع من النظر، فعلى الخلاف فى جواز الرواية بالمعنى للعارف.

(م): وإذا حمل الصحابي قيل: أو التابعي مرويه على أحد محمليه، المتنافيين، فالظاهر حمله عليه، وتوقف أبو إسحاق الشيرازى، وإن لم يتنافيا فكالمشترك فى حمله على معنييه.

(ش): إذا روى الصحابى خبرًا محتملاً، وحمله على أحد محمليه، فإن تنافيا كالقرء، فحمله الراوى على الأطهار، فالظاهر حمله عليه؛ لأن الظاهر إن لم يحمله عليه إلا لقرينة معينة، وتوقف الشيخ أبو إسحاق، كذا حكاه عنه فى هذه الحالة، وعبارة الشيخ فى «اللمع»: وإذا احتمل اللفظ أمرين احتمالاً واحدًا، فصرفه إلى أحدهما، وكما روى عن عمر - رضى الله تعالى عنه -: أنه حمل قوله - عليه الصلاة والسلام -: «الذهب بالذهب ربًا، إلا هاء وهاء»[1] على القبض فى المجلس، فقد قيل: إنه يقبل؛ لأنه أعرف بمعنى الخطاب، وفيه نظر عندى. انتهى، وإن لم يتنافيا، وقلنا: اللفظ المشترك ظاهر فى جميع محامله، كالعام فتعود المسألة إلى التخصيص بقول الصحابى، وإن قلنا: لا يحمل على جميعها، ففى «البديع»: أن المعروف حمله على ما عينه؛ لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا لقرينة. قال: ولا يبعد أن يقال: لا يكون تأويله حجة على غيره، ثم قال: فإن اجتهد فلاح له تأويله؛ بمعنى إن اجتهد المجتهد، ولاح له تأويل غير ذلك وجب، وإلا فتعيين الراوى صالح للترجيح. انتهى. وقال القاضى أبو الطيب فى تعليقه، فى باب بيع الثمار: مذهب الشافعى ، رضى الله عنه، أن الراوى إذا روى حديثًا له احتمالان وفسره بأحد محمليه، وجب قبوله، كتفسير ابن عمر التفرق بالأبدان دون الأقوال. وينبغى تقييد كلام المصنف فى الحمل على جميعها بما إذا لم يجمعوا على أن المراد أحدهما، وجوزوا كلا منهما.

وقد ذكر الماوردى فى «الحاوى» حديث ابن عمر فى التفرق فى خيار المجلس[2]، هل هو التفرق بالأبدان، أو بالأقوال؟ قال: وأجمعوا على أن المراد أحدهما، فكان ما صار إليه الراوى أولى.

---

(١) الحديث رواه عن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربًا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربًا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء» البخارى فى صحيحه (٢/٢٠)، ومسلم فى صحيحه (٣/١٢١٠).

(٢) الحديث أخرجه عن حكيم بن حزام، وابن عمر، وابن عباس، رضى الله عنهم، مرفوعًا: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» البخارى فى صحيحه (٢/١٢)، ومسلم فى صحيحه (٣/١١٦٣).

وقال أبو علي بن أبي هريرة: أحمله عليهما معًا، فأجعله لهما في الحالين الخيار بالخبر.

قال الماوردي: وهذا صحيح لولا أن الإجماع منعقد على أن المراد أحدهما، والخلاف كما قاله الهندي فيما إذا ذكر ذلك لا بطريق التفسير للفظه، وإلا فتفسيره أولى بلا خلاف، واعلم أن الجمهور قد فرضوا المسألة في الراوي الصحابي.

ومنهم من قال: يجري في الراوي مطلقًا، وإن كان تابعيًا، وقد بينا ما فيه في باب التخصيص، والمصنف هناك سوى بينهما، بخلاف ما يقتضيه كلامه هنا ولابد من التقييد بكونه من الأئمة.

(م): فإن حمله على غير ظاهره، فالأكثر على ظهوره: وقيل: على تأويله مطلقًا، وقيل: إن صار إليه لعلمه بقصد النبي ﷺ إليه.

(ش): هل يجوز ترك شيء من الظواهر بقول الراوي، مثل أن يحتمل الخبر أمرين، وهو في أحدهما أظهر، فيصرفه الراوي إلى الآخر، كصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو من الوجوب إلى الندب؟ فيه ثلاثة مذاهب.

أحدها: الحمل على الظاهر، قال الآمدي: وفيه قال الشافعي - رضي الله عنه: وكيف أترك الخبر لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحججتهم؟.

والثاني: يحمل على ما عينه مطلقًا؛ لأنه لا يفعله عن توقيف، وبه قال أكثر الحنفية.

والثالث: وبه قال أبو الحسين: يحمل على تأويله إن صار إليه؛ لعلمه بقصد النبي ﷺ من مشاهدته قرائن تقتضي ذلك، وإن جهل وجوز أن يكون لظهور نص أو قياس أو غيرهما وجب النظر في الدليل، فإن اقتضى ما ذهب إليه وجب وإلا فلا، واختار في «الإحكام»: إن علم مأخذ خلافه وإنه مما يوجبه صبر إليه؛ اتباعًا للدليل وإن جهل عمل بالظاهر؛ لأن الأصل في خبر العدل وجوب العمل ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل النسيان.

تنبيه: سبق في باب التخصيص أنه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي على الأصح، ولا شك أن صرف العام إلى الخصوص من خلاف الظاهر، فتكرار المصنف لهذه من باب ذكر العام بعد الخاص.

(م): مسألة: لا يقبل مجنون وكافر.

(ش): أي: بالإجماع، ولأن قبول الراوي منصب شريف، والكافر ليس أهلاً لذلك، وسواء علم من دينه التحرز عن الكذب أم لا، والمراد بالجنون: المطبق، أما المتقطع، فإن أثر جنونه في زمن إفاقته لم يقبل، وإلا قبل، قاله ابن السمعاني في «القواطع»، بل

حكاها الشيخ أبو زيد المروزى قولين للشافعى - رضى الله عنه.

(م): وكذا صبى فى الأصح.

(ش): الخلاف ثابت عندنا، واستبعد القرافى القول بجواز روايته، وقال: إنه منكر من حيث النظر والقواعد، بخلاف التحمل. وجوابه: أن المأخذ أمارة قوة الظن، وقد يحصل برواية الصبى، وهو يرد دعوى القاضى الإجماع على عدم قبوله، ثم لابد من تقييد الخلاف بأمرين.

أحدهما: لمن لم يجوز عليه الكذب، وإلا فلا يقبل بلا خلاف.

وثانيهما: أن يكون المخبر به رواية محضة، فلو أخبر برؤية الهلال، وجعلناه رواية لا شهادة، لم يقبل جزمًا، ولم يخرجه الجمهور على الوجهين لما ذكرنا.

(م): فإن تحمل، فبلغ، فأدى قبل عند الجمهور.

(ش): للإجماع على قبول رواية ابن عباس، وابن الزبير(١)، وابن بشير(٢) - رضى الله عنهم - وغيرهم من أحداث الصحابة، من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده، ولو قال المصنف: فبلغ وأسلم فأدى، لكان أحسن؛ ليشمل ما لو تحمل فى حال كفره ثم أسلم وأدى، والحكم سواء على الصحيح، وكذا إذا تحمل فاسقًا وروى عدلاً، وأهل الحديث يجوزون رواية ما سمعه الصبى الصغير، وإن لم يعلم عند التحمل ما سمع، وأكثرهم على أنه لا يجوز سماع من له دون خمس سنين، وأما الفقهاء فلا يرون ذلك، بل لابد من تمييز الصبى عند التحمل، ولابد من ضبط ما سمعه وحفظه حتى يؤديه كما

---

(١) هو: عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدى القرشى أبو خبيب، أو أبو حبيب، أو أبو عبد الرحمن أول مولود فى الإسلام فى السنة الأولى بعد الهجرة، أمه: أسماء بنت أبى بكر، فارس قريش، شهد اليرموك وفتح أفريقيا، بويع بالخلافة بعد موت يزيد سنة ٦٤هـ وصار أمير المؤمنين وغلب على اليمن والحجاز والعراق وخراسان، قاتله بنو أمية حتى انتصروا عليه فى الكعبة، وقتل وصلب سنة ٧٣هـ دفن فى دار صفية بنت حيى بالمدينة ثم زيدت دارها فى المسجد، فهو مدفون مع النبى ﷺ ومع أبى بكر وعمر رضى الله عنهما.
انظر: البداية والنهاية (٣٣٢/٨)، حلية الأولياء (٣٢٩/١).

(٢) هو: النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة لأنصارى، من بنى كعب بن الحارث، من الخزرج ولد قبل وفاه النبى ﷺ بثماني سنين وهو أول مولود للأنصار بعد الهجرة، أمره معاوية على الكوفة ثم على حمص، وبقى أميرًا ليزيد، ثم دعا لابن الزبير فأخرجه أهلها وقتلوه سنة ٦٥هـ له ١٢٤ حديثا، روى عنه من التابعين: ابنه محمد، وسماك بن حرب، والشعبى، وغيرهم.
انظر: الإصابة فى تمييز الصحابة (٥٢٩/٣)، الاستيعاب (٥٢٢/٣)، الأعلام للزركلى (٣٦/٨).

سمعه، والاعتبار بضبط اللفظ، وإن لم يعرف المعنى، ومنهم من اشترط المعنى وهم الأقل، وهذا حجر يتعذر مع العمل به رواية الحديث إلا على الآحاد، قاله ابن الأثير[(١)] في شرح المسند.

(م): ويقبل مبتدع يحرم الكذب وثالثها إلا الداعية.

(ش): المبتدع إما أن يكفر ببدعته أو لا.

فالأول: إن علم من مذهبه جواز الكذب لنصرة مذهبه أو غيره لم تقبل روايته ببدعته اتفاقًا، وإن علم منه تحريمه وتحرزه منه، فقولان: الاكثرون على أنه لا يقبل أيضًا، وقال أبو الحسين: يقبل، واختاره في «المحصول» و«المنهاج»؛ لأن ذلك يمنعه من الإقدام عليه[(٢)].

والثاني: إن كان مما يرى الكذب فلا يقبل اتفاقًا، وإلا فأقوال:

أحدهما: يقبل مطلقًا، سواء كان داعية لمذهبة أولا، وعزاه الأصوليون للشافعي رضي الله عنه لجل قبول شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية.

والثاني: لا يقبله مطلقًا، وعليه الأكثرون؛ لأنه فاسق وإن كان متأولاً.

والثالث: قول مالك: لا يقبل الداعية، أي: الذي يدعو الناس إلى بدعته؛ فإنه لا يؤمن

---

(١) هو: على بن محمد بن حمد بن عبد الكريم، أبو الحسن الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري الملقب بعز الدين. ولد بالجزيرة ورحل للموصل وبغداد والشام والقدس، ثم لزم بيته للعلم والتصنيف، كان إمامًا في حفظ الحديث ومعرفته، والتواريخ، أديبًا نبيلا محتشما، أقبل آخر عمره على الحديث. توفي سنة ٦٣٠هـ بالموصل، من مصنفاته: الكامل في التاريخ، وغيره.
انظر: وفيات الأعيان (٣٤٨/٣)، وما بعدها شذرات الذهب (١٣٧/٥)، طبقات الحفاظ (٤٩٢).

(٢) قال الشوكاني: قال الرازي: والحاصل أنه، أن علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا، وإن علم من هبه جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه أو الكذب فيما هو ترغيب في طاعة أو ترهيب عن معصية فقال: المهور ومنهم القاضيان أبو بكر وعبد الجبار والغزالي والآمدي لا يقبل قياسا على الفاسق بل هو أولى، وقال أبو الحسين البصري: يقبل، وهو رأى الجويني وأتباعه. والحق عدم القبول مطلقا في الأول وعدم قبوله في ذلك الأمر الخاص في الثاني ولا فرق هذا بين المبتدع الذي يكفر ببدعته، وبين المبتدع الذي لا يكفر ببدعته، وأما إذا كان ذلك المبتدع لا يستجيز الكذب فاختلفوا فيه على أقوال – وسيأتي بيانه في قول الشارح – انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٥١).

أن يصنع الحديث على وفق بدعته، ويقبل إن لم يدعهم، حكاه عنه القاضى عبد الوهاب، وقال الخطيب: أنه مذهب أحمد، وعزاه ابن الصلاح للأكثرين، وقال: إنه أعدل المذاهب وأولاها(١).

(م): ومن ليس فقيهًا، خلافًا للحنفية فيما يخالف القياس.

(ش): هذا إنما هو قول بعض الحنفية؛ ولهذا لم يحكه صاحب «البديع» منهم إلا عن فخر الإسلام بعبارة غير متبعة، فقال: الخبر مقدم على القياس عند الأكثر، وقيل: بالعكس. وعيسى بن أبان: إن كان الراوى ضابطًا غير متساهل قدم، وإلا فموضع اجتهاد. وفخر الإسلام: وإن كان الراوى من المجتهدين كالخلفاء الراشدين، والعبادلة، رضى الله تعالى عنهم أجمعين، قدم؛ لأنه يقينى فى الأصل، والقياس ظنى، أو من الرواة كأبى هريرة، وأنس(٢) ، رضى الله عنهما، فالأصل العمل ما لم توجب الضرورة تركه، كحديث المصراة، فإنه معارض بالإجماع فى ضمان العدوان بالمثل أو القيمة دون الثمن. انتهى. والشيخ أبو إسحاق فى «اللمع» لم يحكه عن الحنفية، إلا فيما خالف قياس الأصول لا مطلق القياس كما سبق، ولا يخفى ما فى هذه المسألة من التكرار عند قول المصنف فيما سبق، أو عارض القياس.

(م): والمتساهل فى غير الحديث، وقيل: يرد مطلقًا.

(ش): إذا كان الراوى يتساهل فى أحاديث الناس، ويتحرز فى حديث النبى ﷺ قبل على الصحيح؛ لأنه يحصل ظن صدقه ولا معارض له، وقيل: يرد مطلقًا، ونص عليه أحمد، وأنكر على من قبل روايته إنكارًا شديدًا، وهو ظاهر كلام ابن السمعانى وغيره،

---

(١) قال الشوكانى بعد ما ذكر قول ابن الصلاح الذى أشار إليه الشارح: وفى الصحيحين كثير من احاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران بن حطان، وداود بن الحصين وغيرهما، ونقل أبو حاتم بن حبان فى كتاب الثقات الإجماع على ذلك، قال ابن دقيق العيد جعل بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقا عليه وليس كما قال، وقال ابن القطان فى كتاب الوهم والإيهام الخلاف فى الداعية بمعنى أنه يظهر بدعته، وأما الداعية بمعنى حمل الناس عليها فلم يختلف فى ترك حديثه. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٥١).

(٢) هو: الصحابى الجليل أنس بن مالك بن النضر، أبو حمزة الأنصارى الخزرجى، خادم رسول الله ﷺ، وأحد المكثرين من الرواية خرج مع رسول الله ﷺ إلى بدر وهو غلام يخدمه، ودعا له النبى ﷺ بالمال، والولد والجنة، شهد الفتوح وأقام بالبصرة ومات بها سنة ٩٣هـ وهو آخر الصحابة موتا.
انظر: الإصابة (٨٤/١)، الاستيعاب (٤٤/١)، شذرات الذهب (١٠٠/١).

واحترز بقوله: فى غير الحديث، عن المتساهل فى الحديث، فلا خلاف أنه لا يقبل، قاله فى «المحصول» وغيره.

(م): والمكثر وإن كثرت مخالطته المحدثين إذا أمكن تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان.

(ش): ليس من شرط الراوى أن يكون مكثرًا لسماع الحديث وروايته ومشهورًا بمخالطة المحدثين ومجالستهم، وقد قبلت الصحابة حديث أعرابى لم يرو غير حديث، وهذه من مسائل «المحصول»، قال: تقبل رواية من لم يرو إلا خبرًا واحدًا، فأما إذا أكثر من الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث، فإن أمكن تحصيل ذلك القدر من الأخبار فى ذلك القدر من الزمان قبلت أخباره، وإلا توجه الطعن فى الكل.

(م): وشرط الراوى العدالة، وهى ملكة تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة، وهوى النفس، والرذائل المباحة كالبول فى الطريق.

(ش): العدالة لغة: التوسط والاستقامة. وشرعًا: ما ذكره المصنف. والضابط: أن كل يؤمن معه الجراءة على الكذب، يرد به الرواية ، وما لا فلا. وإنما عبر بالملكة «وكالمنهاج» دون الهيئة، «كالبديع»، لأن الصفة النفسانية، وإن كانت راسخة، يقال لها: الملكة، وإن لم تكن راسخة يقال لها: الحالة، فالكيفية النفسانية أول حدوثها حال، ثم تصير ملكة، فقال: ملكة؛ لينبه على رسوخها، ولهذا قال محمد بن يحيى[1] فى تعليقه: العدل: من اعتاد العمل بواجب الدين، واتبه إشارة العقل فيه برهة من الدهر، حتى صار ذلك عادة وديدنًا له، والعادة طبيعة خاصة فيغلب دينه بحكم التمرين، والترسخ فى النفس، فيوثق بقوله بخلاف الفاسق، فإنه الذى يتبع نفسه هواها زمانًا طويلاً، حتى ألف ارتكاب المحظورات وضرى باقتضاء الشهوات فضعف وازع الدين بسببه فلا يوثق بقوله.

وإذا لم يقبل قول العدل لمعارضة الأبوة أو العداوة، فكيف يقبل الفاسق مع قيام الفسق؟! والمراد بالكبائر جنسها، وإلا فتعاطى الكبيرة الواحدة يقدح، ولم يحتج أن يقول: والإصرار على الصغيرة؛ لأنها بالإصرار تصير كبيرة، فلو ذكرها؛ لكرر من غير فائدة وقوله: وصغائر الخسة، أى. وما يخل بالمروءة من الصغائر كسرقة لقمة، وتطفيف حبة قصدًا وكون هذه صغيرة، استثنى الحليمى منه إذا كان المسروق منه مسكينًا لا غنى

---

(١) هو: محمد بن يحيى بن مهدى، أبو عبد الله الفقيه الجرجانى الحنفى، ومن أصحاب التخريج، تفقه على يديه القدورى من مصنفاته: ترجيح مذهب أبى حنيفة، والقول المنصور فى زيارة القبور، وغيرها توفى سنة ٣٩٧ وقيل غير ذلك.

انظر: تاريخ بغداد (٤٣٣/٣)، الفوائد البهية (ص٢٠٢)، الأعلام (٥/٨).

به عما أخذ منه، فيكون كبيرة. وعلم من قوله: صغائر الخسة: أن القادح ببعض الصغائر لا كلها؛ فإن من الصغائر ما لا يكون منه إلا مجرد المعصية، كالكذبة التى لا يتعلق بها ضرر، والنظر للأجنبية، وإنما المؤثر ما يقدح فى المروءة، أو يدل على استهزاء بالدين، وقوله: وهى النفس، أى وتمنعه عن هوى النفس، وهذا القيد من تفقه والده، فإنه قال: لابد عندى فى العدالة من وصف لم يتعرضوا له، وهو الاعتدال عند انبعاث الأغراض، حتى يملك نفسه عن اتباع هواه، فإن المتقى الكبائر والصغائر الملازم للطاعة والمروءة قد يستمر على ذلك، ما دام سالمًا من الهوى، فإذا غلبه هواه خرج عن الاعتدال، وانحل عصام التقوى، وانتفاء هذا الوصف، هو المقصود من العدل، قال الله تعالى: ﴿**وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى**﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقوله: والرذائل المباحة أى: لابد من تجنب ذلك، كالبول فى الشارع، والأكل فى الطريق، وصحبة الأراذل، ونحوه مما يدل على أنه غير مكترث باستهزاء الناس، قال الغزالى: إلا أن يكون ممن يقصد كسر النفس وإلزامها التواضع، كما يفعله كثير من العباد.

(م): فلا يقبل المجهول باطنًا، وهو المستور، خلافا لأبى حنيفة، وابن فورك، وسليم، وقال إمام الحرمين: يوقف، ويجب الانكفاف إذا روى التحريم إلى الظهور.

(ش): إذا ثبت أن العدالة شرط فلابد من تحقيقها، فلهذا لا يقبل المجهول، بل لابد من البحث عن سيرته باطنًا، وقال أبو حنيفة: يقبل؛ اكتفاء بالإسلام، وعدم ظهور الفسق، ووافقه منا ابن فورك كما نقله المازرى فى شرح البرهان وسليم، كما رأيته فى كتاب «التقريب فى أصول الفقه»، وعزاه قوم إلى الشافعى ، رضى الله عنه، وهو غلط توهموه من قوله: ينعقد النكاح بشهادة المستورين، وذكر صاحب البديع وغيره من الحنفية: أن أبا حنيفة إنما قبل ذلك فى صدر الإسلام، حيث الغالب على الناس العدالة، فأما اليوم فلابد من التزكية؛ لغلبة الفسق، وقال إمام الحرمين: يوقف إلى استبانة حاله، فلو كنا على اعتقاد فى حل شىء فروى لنا مستور تحريمه، وجب الانكفاف إلى استتمام البحث عن حاله، قال: وهذا إذا أمكن البحث عنه، فلو فرض اليأس من ذلك فهذه مسألة اجتهادية، والظاهر أنه لا يجب الانكفاف، وانقلبت الإباحة كراهة.

(م): أما المجهول باطنًا وظاهرًا فمردود إجماعًا.

(ش): لأن من لا يعرف عينه، كيف تعرف عدالته، وهى شرط فى قبول الرواية؟ وفى هذا الإجماع نظر؛ فإن ابن الصلاح قد حكى الخلاف فيه.

(م): وكذا مجهول العين.

(ش): قال المحدثون: مجهول العين أن تسمى اسمًا لا يعرف من هو، مثل عمرو بن

ذى مر وحيان الطائى وسعد بن ذى جدان، لا يعرف من هؤلاء، قال الخطيب: ولم يرو عنهم غير أبى إسحاق[(١)] السبيعى، قال المصنف: لا نعرف خلافًا فى رد روايته، وهو ظاهر عطفه هنا، وليس كذلك، بل قيل فيه بالقبول، وهو من لم يشترط فى الراوى مزيدًا على الإسلام، وقيل: إن كان الراوى عنه لا يروى إلا عن عدل كيحيى بن سعيد قبل، وإلا فلا.

(م): فإن وصفه نحو الشافعى بالثقة، فالوجه قبوله، وعليه إمام الحرمين، خلافًا للصيرفى، والخطيب.

(ش): والضمير فى «وصفه» عائد إلى أقرب مذكور، وهو مجهول العين، لا مطلق المجهول، ومراده به نحو: حدثنى رجل أو إنسان، ووصفه الراوى عنه بالثقة، أو قال أخبرنى الثقة كما يقع للشافعى - رضى الله عنه كثيرًا، فلا يخلو هذا القائل: إما أن يكون من أئمة الشأن العارفين لما يشترطه هو وخصومه فى العدل، وقد ذكره فى مقام الاحتجاج أولا، فإن لم يكن فلا يقبل، وإن كان وذلك كالشافعى ، رضى الله عنه، يقوله فى معرض الاحتجاج على خصمه، فالوجه: قبوله، وبه قطع إمام الحرمين، وخالف فيه الصيرفى والخطيب وطوائف، فقالوا: يجوز أن يكون الخصم اطلع فيه على جارح لم يطلع عليه العدل، فلا يكتفى بقوله: هو ثقة، والجواب أن مثل الشافعى ، رضى الله عنه، لا يطلق ذلك إلا حيث يأمن الاحتمال.

فائدة: عاب بعض المتعنتين على الإمام الشافعى ، رضى الله عنه، إيهما الشيخ من وجهين:

أحدهما: أنه يشعر بسوء الحفظ، **والثانى:** أنه ضرب من الإرسال، والمراسيل ليست بحجة عنده، وأجيب عن الأول بأن الحافظ الماهر قد تعتريه ريبة، فيتورع ولا يجزم احتياطًا، وقد فعل مثله الأئمة، فروى مالكَ فى «الموطأ» فى كتاب الزكاة عن الثقة عنده

---

(١) هو: عمرو بن عبد الله بن على الهمدانى، ثم السبيعى، منسوب إلى جد القبيلة: السبيع بن مصعب بن معاوية، أبو إسحاق التابعى الكوفى، رأى عليًا كرم الله وجهه، وغزا الروم زمن معاوية قال: رفعنى أبى حتى رأيت على بن أبى طالب يخطب، أبيض الرأس واللحية. كان أحد أئمة الإسلام والحفاظ والمكثرين، وروى عن زيد بن أرقم.
انظر: شذرات الذهب (١/١٧٤)، طبقات القراء (١/٦٠٢)، طبقات الحفاظ (ص٤٣).

عن سليمان بن يسار[١]، وعن الثاني: بأنه لم يبهم ذكر الراوى إلا فى حديث معروف عند أهل الحديث، براو معلوم الاسم والعدالة، فلا يضره تركه تسمية الشيخ. قال الرافعي في شرح المسند: ولك أن تقول: المحتاج إلى الوضوء إذا قال له من يعرفه بالعدالة: هذا الماء نجس؛ بسبب كذا، يلزمه قبول قوله، وترك ذلك الماء، ولو قال وهو أهل للتعديل: أخبرنى عدل أن هذا الماء نجس؛ لسبب كذا، ولم يسم ذلك العدل، فيشبه أن يكون الحكم كذلك، وإذا جاز الاعتماد على قوله: العدل فى الإخبار عن عدل غير مسمى هناك، فكذلك هنا، ويؤيده أن الحديث الذى يروى عن رجل من الصحابة يحتج به، ولا يعد من المراسيل، وإن لم يكن الصحابى مسمى؛ وذلك للعلم بعدالتهم جميعا.

(م): وإن قال: لا أتهمه، فكذلك، وقال الذهبي: ليس توثيقًا.

(ش): هذه درجة دون قوله: أخبرنى الثقة ويقع أيضًا فى عبارة الشافعى ، رضى الله عنه، كقوله: أخبرنى من لا أتهمه، فعند المصنف: أنه يقبل من مثل الشافعى ، رضى الله عنه، ومعنى قوله: فكذلك، أى فى أصل القبول، وإلا فالدرجة متفاوتة، قال ورأيت بخط شيخنا الذهبى[٢]: ليس قوله حدثنى من لا أتهمه توثيقا؛ بل نفى للتهمة، ولم يتعرض لإتقانه، ولا لأنه حجة. انتهى. قال: وهو صحيح، غير أن هذا إذا وقع من الشافعى ، رضى الله عنه، محتجًا به على مسألة فى دين الله، فهى والتوثيق فيه سواء فى أصل الحجة، وإن كان مدلول اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبى، فمن ثم خالفناه فى مثل الشافعى ، رضى الله عنه، أما من ليس مثله، فالأمر على ما وصفه شيخنا – رحمه الله تعالى – انتهى.

والعجب من اقتصاره على نقله عن الذهبى، مع أن ذلك قاله طوائف من فحول أصحابنا، وقد رأيت فى كتاب «الدلائل والإعلام» لأبى بكر الصيرفى: إذا قال المحدث:

---

(١) هو: سليمان بن يسار، أبو أيوب مولى ميمونة أم المؤمنين، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. ولد فى خلافة عثمان رضى الله عنه سنة ٣٤هـ، وكان أبوه فارسيا، كان سعيد بن المسيب إذا أتاه مستفت يقول له: اذهب إلى سليمان، فإنه أعلم من بقى اليوم، توفى سنة ١٠٧هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣٩٩/٢)، الأعلام للزركشى (١٣٨/٣).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله، الذهبى، شمس الدين، الحافظ الإمام كان متقنا لعلم الحديث ورجاله، وعرف تراجم الناس والتاريخ حتى لقب بمؤرخ الإسلام، من مصنفاته: تاريخ الإسلام الكبير، ميزان الاعتدال، النبلاء فى شيوخ السنة، تذكرة الحفاظ، وغيرها توفى سنة ٧٤٧هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٥٣/٦)، الدرر الكامنة (٤٢٦/٣)، طبقات الحفاظ (ص٥١٧).

حدثني الثقة عندى أو حدثنى من لم أتهمه لا يكن حجة؛ لأن الثقة عنده قد لا يكون ثقة عندى، فاحتاج إلى علمه. انتهى.

وقال الماوردى والرويانى فى القضاء: إذا قال: أخبرنى الثقة أو من لا أتهم فليس بحجة؛ لأنه قد يثق به، ويكون مجروحًا عند غيره.

(م): ويقبل من أقدم جاهلاً على مفسق مظنون أو مقطوع فى الأصح.

(ش): المراد بالمفسق المظنون: أن يقدم على أمر يعتقد أنه على صواب لمستند قام عنده، ونحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع به، أما لو ظننا فسقه ببينة شهدت بفسقه فليس من هذا القبيل؛ بل ترد روايته، والمراد بالمقطوع: أن يقطع ببطلان مأخذه، **فالأول**: خالف ظننا.

والثاني: خالف قطعنا، وهذا التفصيل نقلوه عن الشافعي ، رضى الله عنه، أما فى المظنون؛ فلقوله: إذا شرب الحنفي النبيذ من غير سكر قبل شهادته واحدة؛ لأنه لم يقدم عليه جرأة، ودليل تحريمه ليس قطعيًا، حتى لا يعتبر ظنه معه فتقبل روايته، وأما فى المقطوع؛ فلقوله: أقبل رواية أهل الأهواء إلا الخطابية، ووجهه فيهما: أن المقتضى لقبول روايته قائم، وهو ظن صدقه؛ لأنه يرى الكذب قبيحًا كغيره، والعارض المتفق عليه منتف، وهو الفسق الذى لا تؤمن معه الجرأة على الكذب، والأصل عدم غيره، فوجب أن يقبل، عملاً بالمقتضى، ولابد أن يستثنى على هذا القول من المقطوع بفسقه من يرى الكذب والتدين به، فلا يقبل بلا خلاف، وإليه أشار الشافعي ، رضى الله عنه، بقوله: إلا الخطابية، فلا وجه لطرح المصنف له، والثاني: لا يقبل؛ لأنه فاسق فاندرج تحت الأدلة المانعة من قبول قول الفاسق.

والثالث: الفرق بين المقطوع والمظنون؛ لأن ظن الصدق يضعف فى المقطوع دون المظنون وهاهنا أمران:

أحدهما: اقتضى كلامه حكاية قول فى عدم قبول المظنون، وحكى فى المحصول الاتفاق فيه على القبول، قال الهندى: والأظهر ثبوت الخلاف فيه، كما فى الشهادة، فإن فيها وجهًا، أنها ترد به، وذلك جار فى الرواية أيضًا؛ إذا لا فرق بينهما فيما يتعلق بالعدالة.

الثاني: قوله جاهلا، ليس مطابقًا لوضع المسألة؛ لأنها مفروضة فيمن يقدم عليه معتقدًا جوازه بتأويل، وأما الجاهل بكونه فسقًا، فلم يتكلم فيه الأصوليون، والذى أوقع المصنف فى ذلك عبارة «المنهاج»، والحاصل أن الصور ثلاثة:

أحدها: أن يعتقد كونه فسقًا، ويقدم عليه عالمًا به، فروايتـه مـردودة بالإجمـاع؛ كمـا قاله فى «المحصول»: لا يؤمن معه الإقدام على الكـذب، وكـأن المصنـف عـبر بـالجهل؛ ليحترز عنها.

والثانية: أن يستحله بتأويل؛ كشبهة أو تقليد، وهى مسألتنا، وهـى التـى تكلـم فيهـا الشافعى ، رضى الله عنه، والقاضى.

والثالثة: أن يقدم جاهلاً بكونه فسقًا، فهذا لم يتعرض له الأصوليون وهو من وظيفـة الفقهاء وفيه تفصيل لهم، وقد قال الماوردى: أما ما اختلـف فـى إباحتـه كشـرب النبيـذ والنكاح بلا ولى إن فعله معتقد التحريم كان كبيرة، وإن لم يعتقد تحريمه ولا إباحتـه مـع علمـه بـالخلاف، فيـه وجهـان: قـال البصريـون: هـو فاسـق مـردود الشـهادة؛ لأن تـرك الاسترشاد فى الشبهات تهاون بالدين، وقال البغداديون: لا يفسق؛ لأن اعتقاده الإباحـة أغلظ من التعـاطى، ولا يفسـق معتقـد الإباحـة، وحكـى المصنـف فـى شـرحه للمنهـاج الوجهين، وأسقط منهما قوله مع علمه بالخلاف فيه، فأشكل الأمر عليه وقال: لابـد مـن فرضهما فى جاهل بالقاعدة المشهورة، وهى أن المكلف لا يجـوز لـه أن يقـدم علـى فعل شىء حتى يعرف حكم الله تعالى فيه، وحكى الشافعى رضى الله عنه فيـه الإجمـاع، ثـم إنهما لا يتجهان إلا تخريجًا على حكم الأشياء قبل ورود الشـرع، والمـاوردى كثـيرًا مـا يخرج على ذلك، وقد يكون ظانًا الحل فتقبل روايته.

(م): وقد اضطرب فى الكبيرة، فقيل: ما توعد عليه بخصوصه، وقيل: ما فيه حـد، وقيل: ما نص الكتاب على تحريمه، وأوجب فى جنسه حد والأستاذ والشـيخ الإمـام: كل ذنب، ونفيا الصغائر والمختار وفاقا لإمام الحرمين كل جريمة تـؤذن بقلـة اكـتراث مرتكبها بالدين.

(ش): فى حد الكبيرة أوجه: **أحدها:** ما لحق صاحبها وعيـد شـديد بنـص كتـاب أو سنة.

والثانى: المعصية الموجبة للحد؛ قال الرافعى: وهـم إلى ترجيـح هـذا أميـل والأول مـا يوجد لأكثرهم وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر.

والثالث: وهو قول الأستاذ والقاضى أبى بكر والإمام ابن القشيرى: كل ذنب؛ بنـاء على أنه لا صغيرة فى الذنوب، ونقله ابن فـورك عـن الأشـعرية، واختـاره نظـرا إلى مـن عصى بها، قال القرافى: وكأنهم كرهوا تسمية معصية الله تعالى صغـيرة إجـلالا لـه عـز وجل، مع أنهم وافقوا فى الجرح أنه لا يكون بمطلق المعصية وإن من الذنـوب مـا يكـون

قادحًا فى العدالة ومالا يقدح هو مجمع عليه، وإنما الخلاف فى التسمية والإطلاق، والصحيح التغاير؛ لقوله تعالى: ﴿وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾ [الحجرات: ٧]، فجعلها رتبًا، وسمى بعض المعاصى فسقًا دون البعض، وفى الصحيح: «الكبائر سبع»، وخص الكبائر ببعض الذنوب، ولأن ما عظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة.

والرابع: قول إمام الحرمين فى «الإرشاد»، واختاره المصنف: كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهى مبطلة للعدالة، قال الإمام: وكل جريمة لا تؤذن بذلك، بل يبقى حسن الظن بصاحبها فهى التى لا تحبط العدالة، قال: وهذا أحسن ما يميز أحد الضدين على الآخر، وذكر فى «النهاية» ما حاصله أن الصادر إن دل على الاستهانة، لا استهانة بالدين، بل استهانة غلبة التقوى، وتمرين غلبة رجاء العفو فهو كبيرة، وإن صدر عن لفتة خاطر أو لفتة ناظر فصغيرة.

والتحقيق أن التعاريف السابقة اقتصار على بعض الكبائر، والضبط أن يقال: كل ذنب قرن به وعيد، أو حد، أو لعن، أو أكثر من مفسدته، أو أشعر بتهاون مرتكبه فى دينه إشعارًا مع الكبائر المنصوص عليها بذلك؛ كما لو قتل من يعتقده معصومًا، فظهر أنه يستحق دمه، أو وطئ امرأة ظانا أنه زان، فإذا هى زوجته أو أمته، ولهذا حكى الرويانى وجهًا بوجوب الحد، وطرده فى القتل، وعن سفيان الثورى[(١)]: أن ما تعلق بحق الله تعالى فصغيرة أو بحق آدمى فكبيرة، وقال الواحدى[(٢)]: الصحيح أنه ليس للكبائر حد، يعرفه العباد ويتميز به عن الصغائر تمييز إشارة، ولو عرف ذلك، لكان الصغائر مباحة، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد فيجتهد كل أحد فى اجتناب ما نهى عنه؛ رجاء أن يكون مجتنبًا للكبائر، ونظير هذا إخفاء الصلاة الوسطى فى الصلوات، وليلة القدر فى رمضان.

(م): ورقة الديانة كالقتل.

---

(١) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الثورى الكوفى، أمير المؤمنين فى الحديث، وأحد الأئمة المجتهدين، عين على قضاء الكوفة فامتنع واختفى، مات بالبصرة سنة ١٦١هـ.
انظر: شذرات الذهب (١/١٥٠)، حلية الأولياء (٦/٣٥٦).

(٢) هو: على بن أحمد بن محمد، أبو الحسين الواحدى النيسابورى المفسر، أستاذ عصره فى علم النحو والتفسير، ودأب فى العلوم، وأخذ اللغة، تصدر للتدريس والإفادة مدة طويلة، وكان شاعرًا. من مصنفاته: التفاسير الثلاثة: البسيط، والوسيط، والوجيز، وأسباب النزول، وغيرها توفى سنة ٤٦٨هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٢/١١٤)، شذرات الذهب (٣/٣٣٠).

(ش): أى: العمد بغير حق، وشبهة العمد دون الخطأ، كما قاله شريح الرويانى[١]، وجعله الحليمى مراتب، وقال إن قتل أبا أو ذا رحم فى الجملة أو أجنبيًا محرمًا بالحرم أو بالشهر الحرام فهو فاحشة فوق الكبيرة، فإن قلت: كيف لم يبدأ بالشرك وهو أعظمها؛ ففى الصحيح: «سئل أى الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندًا وهو خلقك، قال: ثم أى؟ قال: أن تقتل ولدك»[٢] الحديث؟ قلت: لأن كلامه فى قادح العدالة بعد ثبوت صفة الإسلام.

(م): والزنا واللواط.

(ش): أما الزنا ففى الصحيح عده كبيرة وألحق به اللواط؛ لاشتراكهما فى وجوب الحد، واللواط أفحش وأقبح وقد أخبر الله تعالى أنه أهلك قوم لوط به، وقال ﷺ: «إذا زنا العبد خرج منه الإيمان، وكان كالظلة، فإذا أقلع منه، رجع إليه الإيمان»[٣]، قال الذهبى: على شرط الشيخين، ويلتحق به وطء الزوجة والأمة فى الموضع المكروه.

(م): وشرب الخمر ومطلق المسكر.

(ش): شرب الخمر وإن لم يسكر، وثبت عن ابن عباس: لما نزل تحريم الخمر مشى الصحابة بعضهم إلى بعض وقالوا: حرمت الخمر وجعلت عدلاً للشرك. وإنما قال: ومطلق المسكر، أى: من غيرها؛ لأن الخمر اسم للعنب خاصة، وفى مسلم مرفوعًا: «أن على الله عهدًا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال»[٤]، وهو عرق أهل النار، ويلتحق به كل ما يزيل العقل لغير ضرورة، وما قاله المصنف هو المشهور.

وقال شريح الرويانى: من اعتقد مذهب الشافعى: إذا شرب النبيذ فهل يكون كبيرة؟ فيه وجهان، وسبق عن الماوردى وزعم الحليمى أن من مزج خمرًا بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فذاك من الصغائر، واستغربه المصنف فى «الطبقات»، وليس بغريب بل

(١) هو: شريح بن عبد الكريم بن أحمد الرويانى، أبو نصر الشافعى، فقيه وأصولى ولىّ القضاء بآمل طبرستان، توفى فى شوال سنة ٥٠٥هـ من مصنفاته: روضة الأحكام فى أدب القضاء.
انظر: كشف الظنون (٩٢٣/١)، طبقات الشافعية (٢٢٥/٣).

(٢) الحديث فى صحيح البخارى أخرجه عن أبى ميسرة، عن عبد الله بن عمر.
انظر: صحيح البخارى بحاشيه السندى (١٧٦/٤).

(٣) الحديث أخرجه الترمذى فى سننه (١٧/٥) والحاكم فى المستدرك (١٢/١)، عن أبى هريرة، رضى الله عنه.

(٤) هذا جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه عن جابر رضى الله عنه.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (١٧١/١٣).

هو جار على المذهب؛ لأن المنع حينئذ للنجاسة لا للإسكار.

(م): والسرقة والغصب.

(ش): للتوعد والحد فى السرقة، والتوعد فى الغصب؛ لقوله: «من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه الله من سبع أرضين، لعن الله من غير منار الأرض أو سرق منار الأرض»[١]، رواه مسلم، وقيد العبادى وشريح الرويانى وغيرهما الغصب بما يبلغ قيمته ربع دينار، وكأنهم قاسوه على السرقة. قال الحليمى: وأما سرقة الشىء التافه فهو صغيرة إلا إذا كان المسروق منه مسكينًا لا غنى به عما أخذه فيكون كبيرة. قلت: لا من جهة السرقة، بل من جهة إيذائه، ويأتى مثل ذلك فى الغصب.

(م): والقذف.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**إن الذين يرمون المحصنات**﴾ [النور: ٢٣]، وفى الصحيح عده من السبع الموبقات، أما قاذف أم المؤمنين عائشة - رضى الله تعالى عنها - فكافر؛ لتكذيبه القرآن[٢]، وقد يباح القذف لمصلحة، كما إذا علم الزوج أن الولد ليس منه ويجرح الشاهد والراوى بالزنا، بل يجب، قال ابن عبد السلام: والظاهر أن من قذف محصنًا فى خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة - أن ذلك ليس بكبيرة موجبة للحد؛ لانتفاء المفسدة، وما قاله قد يظهر فيما إذا كان صادقًا دون الكاذب؛ لجرأته على الله تعالى.

وقال الحليمى: قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر، ومراده بالصغيرة: من لا تحتمل الوقاع، بحيث يقطع بكذب قاذفها، وفى المملوكة نظر، وفى الصحيح: «من قذف عبدا أقيم عليه الحد يوم القيامة»[٣].

(م): والنميمة.

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه بحاشية السندى (٢/٦٨)، ومسلم فى صحيحه بشرح النووى (١١/٤٨)، والدارمى فى سننه (٢/٢٦٧)، والإمام أحمد فى المسند (١/١٨٧،١٨٨،١٨٩،١٩٠) عن عائشة رضى الله عنها.

(٢) ذكر القرطبى عن هشام بن عمار أنه قال: «سمعت مالكًا يقول: من سب أبا بكر وعمر أدب، ومن سب عائشة قتل، لأن الله تعالى يقول ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدًا إن كنتم مؤمنين﴾. فمن سب عائشة فقد خالف القرآن، ومن خالف القرآن قتل. انتهى.
انظر: تفسير القرطبى (٧/٤٥٩٧).

(٣) الحديث أخرجه عن أبى هريرة رضى الله عنه البخارى.
انظر: صحيحه بحاشية السندى (٤/١٨٥)، ومسلم بشرح النووى (١١/١٣١).

(ش): وهى نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على جهة الإفساد، قال تعالى: ﴿**مشاء بنميم**﴾ [القلم: ١١]، وفى الصحيحين: «لا يدخل الجنة نمام»[١]، ولا يشكل على كونها كبيرة، حديث: «وما يعذبان فى كبير؛ أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة»[٢]؛ لأن المراد لا تعده الناس كبيرة؛ لقوله تعالى: ﴿**وتحسبونه هينًا وهو عند الله عظيم**﴾ [النور: ١٥]، وقد تجوز إذا اشتملت على مصلحة للمنموم إليه، بل يجب، كما لو قيل له: إن فلانًا عزم على قتلك؛ قال تعالى: ﴿**إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك**﴾ [القصص: ٢٠]، وما حكاه الصحابة للنبى ﷺ عن المنافقين.

تنبيه: سكوت المصنف عن المغيبة يوهم أنها ليست بكبيرة، وهو ما نقله الرافعى عن صاحب «العدة» ولم يخالفه، وهو ضعيف أو باطل، كيف وقد نقل عن المتأخرين فى حد الكبيرة ما توعد عليه، والوعيد عليها طافح من الكتاب والسنة، بل نقل القرطبى فى تفسيره الإجماع على أنها كبيرة، وظفرت بنص الشافعى ، رضى الله عنه، فى ذلك كما حكيته فى «خادم الرافعى» و«الروضة»، وقد قرن النبى ﷺ بين الدماء والأموال والأعراض والحرمة، وفى معناها السكوت على الغيبة؛ فإن السامع شريك المتكلم.

(م): **شهادة الزور.**

(ش): ففى الصحيحين أنها من أكبر الكبائر، وفى الحديث الثابت: «لا تزول قدما شاهد الزور يوم القيامة حتى تجب له النار»[٣]، وقوله: «عدلت شهادة الزور الشرك بالله»[٤]، وإنما عادلته؛ لقوله تعالى: ﴿**الذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر**﴾، ثم قال بعدها: ﴿**والذين لا يشهدون الزور**﴾ [الفرقان: ٦٨: ٧٢]، والزور: الكذب والباطل، ومنه قوله: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبى زور»[٥]، قال الراغب: نبه بذلك على أنه كاذب فى قوله وفعله فتضاعف عنه وزره، وعليه حملوا قوله تعالى: ﴿**وما يؤمن أكثرهم**

---

(١) حديث: «لا يدخل الجنة نمام» أخرجه عن حذيفة بن اليمان مرفوعا، مسلم.
انظر: صحيحه بشرح النووى (١١٢/٢)، والدارمى فى سننه (٣٢٩/٤).

(٢) الحديث روى عن ابن عباس رضى الله عنه مرفوعًا.
انظر: صحيح البخارى بحاشيه السندى (٥١/١)، (٥٩/٤)، صحيح مسلم بشرح النووى (٢٠٠/٣)، سنن الترمذى (١٠٢١/١)، سنن أبى داود (٥١/١)، سنن النسائى (٢٨/١، ٢٩)، مسند الإمام أحمد (٢٢٥/١).

(٣) الحديث رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما ابن ماجه فى سننه (٧٩٤/٢).

(٤) الحديث رواه عن خريم بن فاتك الأسدى، وعن أيمن بن خريم بن فاتك مرفوعا: الترمذى فى سننه (٤٧٥/٤)، وأبو داود فى سننه (٣٠٤/٣)، وابن ماجه فى سننه (٧٩٤/٢).

(٥) أخرج الحديث عن أسماء بنت أبى بكر، أبو داود (٣٠١/٤).

بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال القرافى: ومقتضى العادة أنها لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها، لكن الشرع جعلها مفسدة مطلقًا، وإن كان لم يتلف بها على المشهود عليه إلا فلسا.

(م): واليمين الفاجرة.

(ش): ففى الصحيح: «من اقتطع حق مسلم بيمينه، فقد أوجب الله له النار. قيل: يا رسول الله، ولو كان شيئًا يسيرًا؟ قال: ولو كان قضيبًا من أراك»(١). وفى صحيح البخارى فى باب استتابة المرتدين: «الإشراك بالله ثم عقوق الوالدين ثم اليمين الغموس، «قلت: وما اليمين الغموس؟» قال: الذى يقتطع مال امرئ مسلم هو فيها كاذب»(٢).

(م): وقطيعة الرحم.

(ش): لقوله تعالى: **﴿وتقطعوا أرحامكم﴾** [محمد: ٢٢]، وفى الصحيح: «لا يدخل الجنة قاطع رحم»(٣)، والرحم الأقارب، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب من جهة النساء، والقطيعة: الهجران والصد، فعيلة من القطع وهو ضد الصلة.

(م): والعقوق.

(ش): ففى الصحيحين: أنها من أكبر الكبائر؛ وقال - عليه السلام -: «رضا الله فى رضا الوالدين، وسخط الله فى سخط الوالدين»(٤)، قال الذهبى: إسناده صحيح، وفى الحديث: «كل الذنوب يؤخر منها ما شاء إلى يوم القيامة إلا عقوق الوالدين؛ فإنه يعجل لصاحبه»(٥). وإنما قال المصنف: العقوق، ولم يقيد بالوالدين، لما فى الحديث: «الخالة

---

(١) الحديث روى عن أبى أمامة مرفوعا.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (١٥٧/٢)، ومسند الإمام أحمد (٢٦٠/٥)، ومالك فى الموطأ (٧٢٧/٢)، وسنن النسائى (٢٤٦/٨)، وسنن الدارمى (٢٦٦/٢).

(٢) الحديث أخرجه البخارى عن عبد الله بن عمر، رضى الله عنهما.
انظر: صحيح البخارى بحاشية السندى (١٩٥/٤).

(٣) الحديث أخرجه البخارى، ومسلم، وأبو داود والترمذى عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه.
انظر: صحيح البخارى مع فتح البارى (٤١٥/١٠)، صحيح مسلم بشرح النووى (١٠٣/١٦)، سنن أبى داود (١٣٧/٢)، سنن الترمذى (٢٧٩/٤).

(٤) الحديث: أخرجه عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، الترمذى فى سننه (٢٧٤/٤).

(٥) الحديث: أخرجه عن بكار بن عبد العزيز بن أبى بكرة، عن أبيه، عن أبى بكرة، رضى الله عنه: الحاكم فى المستدرك (١٥٦/٤).

وشهادة الزور»[(١)].

(م): ومنع الزكاة.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**الذين لا يؤتون الزكاة**﴾ [فصلت: ٧]، والمتوعد عليه كبيرة، وقد قاتل الصديق مانع الزكاة وأجمع عليه الصحابة، ثم لا يخفى أن المراد المنع المجرد مع الاعتراف بوجوبها فإن جاحدها كافر، والمراد أصلها لا كل فرد حتى لا يكفر جاحد زكاة الفطر، ولا جاحدها في مال الصبي والمجنون وغيره من المختلف فيه، وفي معنى منع الزكاة تأخيرها إذا وجبت لا لعذر.

(م): ويأس الرحمة وأمن المكر.

(ش): أما الأول؛ فلقوله تعالى: ﴿**إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون**﴾ [يوسف: ٨٧] فمن قال: لا يغفر فقد حجر واسعًا وكذب القرآن في قوله تعالى: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء**﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وأضاف بعضهم إليه القنوط؛ قال تعالى: ﴿**ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون**﴾ [الحجر: ٥٦]، ولك أن تسأل الفرق بينهما، وفسر الراغب القنوط باليأس من الخير، وفسر اليأس بانتفاء الطمع. قلت: ويحتمل تفسير اليأس بظن لا ينتهي إلى القطع والقنوط بما فوقه، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿**وإن مسه الشر فيئوس قنوط**﴾ [فصلت: ٤٩]، والثاني: كقوله تعالى: ﴿**فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون**﴾ [الأعراف: ٩٩]، فيسترسل في المعاصي، ويتكل على رحمة الله تعالى، قال تعالى: ﴿**ذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين**﴾ [فصلت: ٢٣]، قال بعضهم: من مكر الله تعالى إمهال العبد وتمكينه من أغراض الدنيا، ولهذا قال - على رضى الله عنه -: من وسع عليه في دنياه ولم يعلم أنه مكر به فهو مخدوع في عقله.

(م): والظهار.

(ش): أى وهو قوله لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي، اشتق من الظهر، ودل على تحريمه قوله تعالى: ﴿**وإنهم ليقولون منكرًا من القول وزورًا**﴾ [المجادلة: ٢]؛ لأنهم

---

(١) قول الشارح «وفي الحلية لأبي نعيم.... حتى: وشهادة الزور» فيه خلل وإضطراب، وسقوط بعض الكلمات ربما من الناسخ، والذى في الحلية عن الشافعي قال «قبول السعاية أضر من السعاية دلالة والقبول إجازة، وليس من دل على شيء كمن قبل وأجاز، قال: والساعى ممقوت إذا كان صادقا، لهتكه العورة وإضاعته الحرمة، ويعاقب إن كان كاذبًا لمبارزته الله تعالى بقول البهتان وشهادة الزور» انتهى. انظر: الحلية لأبي نعيم (٩/١٢٢،١٢٣).

صبروا من أمهاتهم[١] من لا يكون بمنزلتهن، ولهذا جعلت الكفارة قبل المسيس؛ ليحل له غشيانها، بخلاف كفارة القتل وغيرها.

(م): ولحم الخنزير والميتة.

(ش): أى: بغير ضرورة؛ لقوله تعالى: **﴿إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير﴾** [الأنعام: ١٤٥]، وهو من عطف الخاص على العام.

(م): وفطر رمضان.

(ش): لأن صومه ركن الإسلام، وروى: «من أفطر يومًا من رمضان من غير عذر ولا رخصة لم يقضه صيام الدهر»[٢].

(م): والغلول.

(ش): أى: وهو تدرع الخيانة من الغنيمة وبيت المال، والزكاة، قال تعالى: **﴿ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة﴾** [آل عمران: ١٦١]، وروى: لا إغلال ولا إسلال، أى لا خيانة ولا سرقة، وقال الإمام أحمد: ما نعلم أن النبى ﷺ ترك الصلاة على أحد إلا على الغال وقاتل نفسه، وما فسرت به الغلول هو الذى قاله الأزهرى وغيره، وقال أبو عبيد: الغلول من الغنم خاصة، ولا نراه من الخيانة ولا من الحقد، فإنه يقال: أغل يغل، ومن الحقد غل يغل، بكسر الغين، ومن الغلول: غل يغل بالضم، وقال ابن أبى هريرة: تنكية، صورة الغلول من الزكاة أن يخفى ماله لئلا تؤخذ منه الزكاة، أو يقل: لم يحل على مالى الحول، أو يكن لى نصاب فى جميع الحول، وعرفنا خلاف ما قال.

(م): والمحاربة.

(ش): لقوله تعالى: **﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾** الآية [المائدة: ٣٣].

(م): والسحر[٣].

---

(١) قوله: «صبروا» كذا بالأصل ولعلَّ الصواب «صيروا من أمهاتهم من لا يكون بمنزلتهن» انتهى.

(٢) الحديث: عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا أخرجه أبو داود فى سننه (٣٢٦/٢)، والترمذى فى سننه (١٠١/٣)، وقال: لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٣) قال ابن حزم: ذهب قوم إلى أن السحر قلب للأعيان وإحالة للطبائع وأنهم يُرُونَ أعين الناس ما لا يرى وأجازوا للصالحين على سبيل كرامة الله عز وجل لهم اختراع الأجسام وقلب الأعيان وجميع الطبائع، قالوا ومنهم الباقلانى: إنه لا فرق بين آيات الأنبياء وبين ما يظهر من الإنسان الفاضل ومن الساحر أصلا إلا بالتحدى. وذهب أهل الحق إلى أنه لا يقلب أحد عينا ولا يحيل طبيعة إلا الله عز وجل لأنبيائه فقط سواء تحدوا بذلك أو لم يتحدوا، وليس ذلك لساحر،=

بمنزلة الأم»[١]، وصححه الترمذى، وعلى قياسه العم أب، وفى الصحيح: «عم الرجل صنو أبيه»[٢].

(م): والفرار.

(ش): أى: من الزحف، وهو من السبع الموبقات، لكنه قد يجب إذا علم أنه يقتل من نكاية فى الكفار؛ لأن التغرير فى النفوس إنما جاز لمصلحة إعزاز الدين، وفى الثبوت ضد هذا المعنى.

(م): ومال اليتيم.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا**﴾ [النساء: ١٠]. وعده فى الصحيحين من السبع الموبقات، وقيل: إنه مجلب لسوء الخاتمة، أعاذنا الله من ذلك! وقال الشيخ عز الدين فى «القواعد»: قد نص الشرع على أن شهادة الزور وأكل مال اليتيم من الكبائر، فإن وقعا فى مال خطير فظاهر، وإن وقعا فى مال حقير كزبيبة أو تمرة فهذا مشكل، فيجوز أن يجعل من الكبائر خطايا غير هذه المفاسد كشرب قطرة من الخمر، ويجوز أن يضبط ذلك المال بنصاب السرقة.

قلت: ويؤيد هذا ما سبق فى الغصب.

(م): وخيانة الكيل والوزن.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**ويل للمطففين**﴾ [المطففين: ١]، ومطلق الخيانة أيضًا من الكبائر، قال تعالى: ﴿**إن الله لا يحب الخائنين**﴾ [الأنفال: ٥٨]، وفى معنى الكيل والوزن: الزرع فى المزروعات.

(م): وتقديم الصلاة وتأخيرها.

(ش): أى: تقديمها على وقتها وتأخيرها عنه، بلا عذر من سفر أو مرض، وعليه حملوا حديث الترمذى: «من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابًا من الكبائر»[٣]، قال ابن حزم: ولا ذنب بعد الشرك أعظم من ترك الصلاة حتى يخرج وقتها، وقتل مؤمن بغير حق، وعلم منه من تركها من باب أولى، وهو المراد بقوله: ﴿**ما سلككم فى**

---

(١) الحديث أخرجه عن البراء بن عازب الترمذى فى سننه (٥/٦١٠)، والبخارى بحاشية السندى (٢/١١٣).

(٢) الحديث أخرجه عن عبد المطلب بن ربيعة مرفوعا: الإمام أحمد فى المسند (٤/١٦٥)، والترمذى فى سننه (٥/٦١٠)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) الحديث أخرجه عن ابن عباس: الترمذى فى سننه (١/٣٥٦).

سقر﴾ [المدثر: ٤٢]، وروى الجريري[١] عن عبد الله بن شقيق[٢]، عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئًا من الأعمال تركه كفر غير الصلاة، رواه الحاكم، وأخرجه الترمذي دون ذكر أبي هريرة[٣]، وحكى البغوي في «التهذيب» وجهًا غريبًا: أن من ترك صلاة واحدة فليس بصاحب كبيرة حتى يعتاد ذلك مرارًا.

(م): والكذب على محمد ﷺ.

(ش): لقوله ﷺ: «من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»[٤]، بل ذهب الشيخ أبو محمد الجويني إلى أن الكذب عليه كفر، ولا شك أن تعمد الكذب عليه في تحليل والحرام أو تحريم الحلال كفر محض، وإنما الخلاف في تعمده فيما سوى ذلك، وفي الحديث: «من روى عني حديثًا وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»[٥].

قال الذهبي: ومن هنا يعلم أن رواية الموضوع لا تحل، وتقييد المصنف الكذب على رسول الله ﷺ يوهم أن الكاذب على غيره ليس بكبيرة وليس على إطلاقه، ومنه الكذاب في غالب أقواله، قال تعالى: **﴿إن الله لا يهدى من هو مسرف كذاب﴾**

---

(١) هو: سعيد بن إياس الجريري أبو مسعود البصري، محدث أهل البصرة، وثقه النسائي، وقال أبو حاتم: تغير حفظه قبل موته، فمن كتب عنه قديمًا فهو صالح، وهو حسن الحديث روى عن أبي الطفيل، وأبي عثمان النهدي وغيرهم، توفي سنة ١٤٤هـ.
انظر: تهذيب التهذيب (٦/٤).

(٢) هو: عبد الله بن شقيق العقيلي، أبو عبد الرحمن، وقيل: أبو محمد البصري، وثقه ابن حبان، وقال الجريري: كان عبد الله بن شقيق مجاب الدعوة كانت تمر به السحابة فيقول: اللهم كذا وكذا حتى تمطر، فلا يجوز ذلك الموضع حتى تمطر، روى عن أبيه على خلاف فيه، وعمر، وعثمان، وعلي، وأبي ذر، وأبي هريرة، وعائشة، وابن عباس، وعبد الله بن سراقة، وأقرع مؤذن عمر، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم، وروى عنه ابنه عبد الكريم، ومحمد بن سيرين وعاصم الأحول، وقتادة، وحميد الطويل، وغيرهم، توفي سنة ١٠٨هـ وقيل غير ذلك.
انظر: تهذيب التهذيب (٢٢٣/٥، ٢٢٤).

(٣) الحديث رواه عن أبي هريرة موقوفًا: الحاكم في المستدرك (٧/١)، والترمذي في سننه (١٥/٥).

(٤) الحديث رواه عن عدد كبير من الصحابة البخاري في صحيحه (٣١/١)، مسلم في صحيحه (١٠/١)، الإمام أحمد في المسند (٧٠/١)، الحاكم في المستدرك (١٠٣/١)، أبو داود في سننه (٣١٩/٣)، والدارمي في سننه (٧٦/١).

(٥) الحديث أخرجه عن علي كرم الله وجهه، ابن ماجه في سننه (١٤/١) ح ٣٨.

[غافر: ٢٨]، وقال: ﴿قتل الخراصون﴾ [الذاريات: ١٠]، وفى الصحيحين: «إن الكذب يهدى إلى الفجور وإن الفجور يهدى إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب حتى يكتب عند الله كذابًا»(١). ومن محاسن الشريعة: إباحة المعاريض، فلا ضرورة حينئذ تدعو إلى الكذب، ولا خلاف فى جوازها حيث يضطر إليها كما قاله الراغب وغيره، وقيل: ورد: فى المعاريض مندوحة عن الكذب، وفى الحديث لمن سأله من أين أنت؟ قال: من(٢) الماء.

(م): وضرب المسلم.

(ش): أى: بلا حق أو زيادة على ما يستحقه، وفى الصحيح: «صنفان من أهل النار: قوم معهم كأذناب البقر يضربون بها الناس»(٣)، خص المصنف المسلم؛ لأنه أفحش أنواعه، وإلا فالذى، بغير حق كذلك.

(م): وسب الصحابة.

(ش): لقوله ﷺ: «من عادى لى وليًا فقد آذننى بالحرب»(٤)، رواه البخارى وقال: «لا تسبوا أصحابى فوالذى نفس محمد بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ أحدهم ولا نصيفه»(٥) متفق عليه.

(م): وكتمان الشهادة.

(ش): لقوله تعالى: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وفى التفسير: أنه مسخ القلب، وهذا الوعيد لمن لم يذكر فى غيره من الكبائر، قال ابن القشيرى: من كتمان الشهادة الامتناع عن أدائها بعد تحملها، ومنه أن لا يكون عند صاحب الحق علم بأن له شهادة وخانه صاحبه.

(م): والرشوة.

---

(١) الحديث أخرجه عن عبد الله بن مسعود البخارى فى صحيحه (٤/٦٥)، ومسلم فى صحيحه (١٦/١٦٠) بشرح النووى، وأبو داود فى سننه (٤/٢٩٩)، والترمذى فى سننه (٤/٣٠٦).

(٢) انظر: السيرة النبوية لابن هشام (١/٦١٦)، والسيرة النبوية لابن كثير (٢/٣٩٦).

(٣) الحديث أخرجه عن أبى هريرة، رضى الله عنه، الإمام مسلم.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووى، [١٧/١٩٠].

(٤) رواه البخارى عن أبى هريرة، رضى الله عنه.

انظر: صحيح البخارى بحاشيه السندى (٤/١٢٩).

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢/٢٩٢)، ومسلم فى صحيحه (١٩٦٧)، والإمام أحمد فى المسند (٣/١١)، وابن ماجه فى سننه (١/٥٧، ح رقم ١٦١)، وأبو داود (٤/٢١٤).

(ش): لحديث: «لعنة الله على الراشى والمرتشى»[(١)]، وهى مثلثة الراء، أن يبذل مالاً ليستحق باطلا أو يبطل حقًا، أما من بذل مالاً لمن يتكلم فى أمره مع السلطان فهو جعالة، قاله العبادى وغيره.

(م): والدياثة والقيادة.

(ش): الأول المستحسن على أهله، والثانى: على أجنبى، قال تعالى: ﴿والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾ [النور: ٣]، وقد روى سليمان ابن يسار عن الأعرج حدثنا سالم بن عبد الله عن أبيه، عن النبى ﷺ قال: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق والديه، والديوث ورجلة النساء»[(٢)]، قال الذهبى: إسناده صالح؛ لأن بعضهم يقول: عن أبيه عن عمر مرفوعًا، قال: فمن كان يظن بأهله الفاحشة ويتغافل لمحبته فيها فهو دون من يعرض عليها، ولا خير فيمن لا غيرة له.

(م): والسعاية.

(ش): أى عند السلطان، أى: إنما يضر المسلم وإن كان صدقًا قال صاحب «نهاية الغريب»: وفى حديث ابن عباس: الساعى لغير رشده، أى: الذى يسعى بصاحبه إلى السلطان ليؤذيه، يقول: هو ليس بثابت النسب ولا ولد حلال، ومنه حديث كعب: الساعى مثلث يريد أن يهلك بسعايته ثلاثة نفر: السلطان والمسعى به ونفسه. وفى «الحلية» لأبى نعيم[(٣)] عن الشافعى ، رضى الله عنه، قال: قبول السعاية أشر من السعاية والقبول إجازة، وليس من دل على شىء كمن قبل وأجاز، قال: والساعى ممقوت؛ لهتكه العورة وإضاعته الحرمة، ويعاقب إن كان كاذبًا لمبارزته الله تعالى بقول البهتان

(١) قال الصنعانى: والراشى هو الذى يبذل المال ليتوصل إلى باطل، مأخوذ من الرشاء، وهو الحبل الذى يتوصل به إلى الماء فى البئر، فعلى هذا بذل المال للتوصل إلى الحق لا يكون رشوة والمرتشى آخذ الرشوة وهو الحاكم، واستحقا اللعنة جميعًا لتوصل الراشى بماله إلى الباطل والمرتشى للحكم بغير الحق.

انظر: سبل السلام للصنعانى (٣/٨٥٥ح ٧٩٣)، (٤/١٤٧١، ح ١٣١٢).

(٢) انظر: سنن النسائى (٥/٨٠)، مسند الإمام أحمد (٢/١٢٨،١٣٤).

(٣) هو: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصفهانى، الشافعى، الحافظ، أحد الأفذاذ الذين جمعوا بين الرواية والدراية، من أشهر مصنفاته: حلية الأولياء - وهى التى ذكرها الشارح - تاريخ أصبهان، ودلائل النبوة، ومعرفة الصحابة، والمستخرج على صحيح البخارى. توفى سنة ٤٣٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان (١/٩١)، وما بعدها، شذرات الذهب (٣/٢٤٥)، طبقات الشافعية (٤/٨).

(ش): ففى الصحيح عده من السبع الموبقات؛ ولأن الساحر لابد أن يكفر، قال تعالى: ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾ [البقرة: ١٠٢].

(م): والربا.

(ش): وهو مقابلة مال بمال مخصوص غير معلوم التماثل فى معيار الشرع حال العقد أو مع تأخيره فى البدلين أو أحدهما؛ لقوله تعالى: ﴿فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وفى الصحيح عده من السبع الموبقات، وفيه: «لعن آكل الربا

=والسحر ضروب منه ما هو من قبل الكواكب كالطابع المنقوش فيه صورة عقرب فى وقت كون القمر فى العقرب فينفع إمساكه من لدغة العقرب، ومن هذا الباب كانت الطلسمات وليست إحالة طبيعة ولا قلب عين، ولكنها قوى ركبها الله عز وجل مدافعة لقوى أخر كدفع الحر للبرد ودفع البرد للحر وكقتل القمر للدابة الدبرة إذا لاقى الديرة ضوءه إذا كانت دبرتها مكشوفة للقمر ولا يمكن دفع الطلسمات لأننا قد شاهدنا بأنفسنا آثارها ظاهرة إلى الآن من قرى لا تدخلها جرادة ولا يقع فيه برد، وكسرى قسطة التى لا يدخلها جيش إلا أن يدخل كرها وغير ذلك كثير جدًا لا ينكره إلا معاند وهى أعمال قد ذهب من كان يحسنها جملة وانقطع من العالم ولم يبق إلا آثار صناعتهم فقط، ومن هذا الباب كان ما تذكره الأوائل فى كتبهم فى الموسيقا، وأنه كان يؤلف به بين طبائع وينافر به أيضًا بينها، قلت: وهذا مشاهد بيننا فى هذا العصر، ونوع آخر من السحر يكون بالرقى، وهو كلام مجموع من حروف مقطعة فى طوالع معروفة أيضًا يحدث لذلك التركيب قوة تستثار بها الطبائع وتدافع قوى آخر. وقد أخبرنا من خبره عندنا كمشاهدتنا لثقته وتجربتنا لصدقه وفضله أنه شاهد ما لا يحصى من النساء يتكلمن على الذين يمخضون الزبد من اللبن بكلام فلا يخرج من ذلك اللبن زبد، ولا فرق بين هذين الوجهين وبين ملافاة فضلة الصفراء بالسقمونيا وملافاة ضعف القلب بالكندر وكل هذه المعانى جارية على رتبة واحدة من طلب علم ذلك أدركه، ومنه ما يكون بالخاصة كالحجر الجاذب للحديد، وما أشبه ذلك، ومنه ما يكون لطف يد كحيل أبى العجائب - الحاوى - التى شاهدها الناس وهى أعمال لطيفة لا تحيل طبعا أصلاً. وكل هذه الوجوه ليست من باب معجزات الأنبياء، عليهم السلام، ولا من باب ما يدعيه أهل الكذب للسحرة، والصالحين. وإنما يلوح الفرق جدا بين هذين السبيلين لأهل العلم بحدود الأسماء والمسميات وبطبائع العالم وانقسامه من مبدئه من أجناسه أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه وما هو من أعراضه ذاتى وما هو منها غيرى وما يسرع الاستحالة والزوال من الغيرى منها وما يبطئ زواله منها، وما يثبت منها ثبات الذاتى، وإن لم يكن ذاتيًا، والفرق بين البرهان وبين ما نظن أنه برهان وليس برهانا. انتهى. بتصرف لعدم الإطالة، ويحتاج للرجوع إلى الأصل للاستفادة.

انظر: الملل والنحل لابن حزم (٥/٢) وما بعدها.

وموكله»(١)، قال الشيخ عز الدين فى «القواعد»: ولم أقف على المفسدة المقتضية لجعله من الكبائر، فإن كونه مطعومًا، وقيمة الأشياء أو مقدرًا، لا يقتضى أن يكون كبيرة، ولا يصح التعليل بأنه لشرفه حرم ربا الفضل وربا النسا فإن من باع ألف دينار بدرهم واحد، صح بيعه، ومن باع كر شعير بألف كر حنطة، أو مد شعير بألف مد من حنطة، أو مدًا من حنطة بمثله، أو دينارًا بمثله وأجل ذلك للحظة فإن البيع يفسد، مع أنه لا يلوح فى مثل هذه الصورتين معنى يصار إليه، قلت: وذكر الغزالى فى «الإحياء» فى توجيه المفسدة كلامًا فلينظر فيه، وقال السهيلى: من تأمل أبواب الربا، لاح له سر التحريم من جهة الجشع المانع من حسن المعاشرة والذريعة إلى ترك الفرض، وما فى التوسعة من مكارم الأخلاق، ولذلك قال تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾، نبهنا فيه على العلة، ولهذا قالت عائشة: إن تعاطى ما شبهه إلا بطل جهاده مع رسول الله ﷺ، ولم تقبل صلاته ولا صيامه؛ لأن السيئات لا تحبط الحسنات، ولكن خصت الجهاد بالإبطال؛ لأنه حرب لأعداء الله وآكل الربا قد آذن بحرب من الله فهو ضده ولا يجتمع الضدان، والظاهر أنه تعبد وكان الذين يتعاطونه يقولون: هذا الربح أخيرًا كالربح ابتداء، لو بعث الثوب الذى قيمته عشرة بخمسة عشر، والله تعالى فرق بين الربح فى الابتداء وبين الربح فى الانتهاء، وله يحكم بما يريد ولا يجمع بين متفرق. ويجوز أن يقرأ كلام المصنف بالياء المثناه من تحت، فإنه من الكبائر أيضًا، وفى مسلم فى حديث: الشهيد والغازى والمنفق فى سبيل الله تعالى يقال لهم: إنما فعلت ليقال، ثم يؤمر بهم فيسحبوا إلى النار(٢). وصحح الحاكم: «اليسير من الرياء شرك»(٣).

(م): وإدمان الصغيرة.

(ش): أى: فإنه بمنزلة الكبيرة؛ ولهذا أخره المصنف عن الكل، وهذا هو المشهور، وحكى الديبلى(٤) فى «أدب القضاء»: وجهًا أنه لا تصير الصغيرة بالمداومة عليها كبيرة،

---

(١) الحديث: أخرجه الترمذى فى سننه (٥١٢/٣)، والنسائى فى سننه (١٤٧/٨)، وأبو داود فى سننه (٢٤٤/٣).

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووى (١٣/٥٠، ٥١)، والحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه.

(٣) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٢٣٨/٤)، عن عمر بن الخطاب عن معاذ بن جبل رضى الله عنهما مرفوعًا.

(٤) هو على بن أحمد بن محمد، أبو الحسن الديبلى، الفقيه الشافعى، أكثر ابن الرفعة النقل عنه ويعبر عنه بالزبيلى، بفتح الزاء ثم باء موحدة مكسورة، قال ابن السبكى: إنه الذى اشتهر على الألسنة، وقال الأسنوى: إن الذين أدركناهم من المصريين هكذا ينطقون به، ولا أدرى هل له=

كما لا تصير الكبيرة بالمداومة عليها كفرًا. والإدمان يكون باعتبارين: الإصرار بالفعل، والإصرار حكمًا وهو العزم على فعلها بعد فراغه منها، فحكمه حكم من كررها فعلاً، وتعبير المصنف بـ«إدمان» تفسير منه للإصرار، لهذا قال ابن فورك، الإصرار: الإقامة على الشيء بالعقد عليه من جهة العزم على فعله، والإصرار على الذنب يقتضي التوبة منه، انتهى.

وهل المراد الإدمان على نوع واحد من الصغائر، أم الإكثار من الصغائر سواء كانت من نوع أو أنواع؟ فيه تردد للأصحاب، قال الرافعي: والثاني يوافق قول الجمهور: من غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة.

تنبيهان:

الأول: إنما عدد المصنف هذه الأنواع لئلا يتوهم حصرها في سبع، ولهذا قيل لابن عباس: الكبائر سبع، فقال: هي إلى السبعين أقرب، وعن ابن جبير: هي إلى السبعمائة أقرب.

قال ابن ظفر: ولا تعد مثل هذا خلافا، فكل معصية كبيرة إذا أضيفت إلى ما هو دونها، فهو إخبار عما استفاده من مقامات الكبائر، ونحوه قال الحليمي: ما من ذنب وإلا وفي نوعه كبيرة وصغيرة إلا الكفر بالله، فإنه أفحش الكبائر، وليس في نوعه صغيرة، وقد جاءت أحاديث بعدها سبعًا، وأحاديث بأكثر من ذلك كما بيناه، فلا مفهوم مخالفة لواحد منها؛ لأنها لم تتفق على سبعة معينة، بل بينها تفاوت، وطريق الجمع ما قيل في أفضل الأعمال، وهو أن النبي ﷺ كان يخص في كل وقت بعض الكبائر بالذكر لحاجة السامعين حينئذ إلى بيانه على حسب حال بعض الحاضرين، واقتصر في بعض الأحايين على أكبرها، كقوله: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر».

والثاني: لم يراع المصنف ترتيبها، وقال القرطبي: أكبرها الشرك ثم الإياس من رحمة الله تعالى؛ لأنه تكذيب للقرآن، ثم الأمن من مكر الله تعالى، ثم القتل؛ لأن فيه إذهاب النفس وإعدام الموجود، ثم اللواط؛ لأن فيه قطع النسل، والزنا؛ لاختلاط الأنساب، ثم الخمر؛ لذهاب العقل الذي هو مناط التكليف وقلت: ويحتمل جعل عقوق الوالدين بعد

=أصل أم هو منسوب إلى ديبل وهو الظاهر. من مصنفاته: أدب القضاء شرح أدب القاضي، توفي في حدود سنة ٤٠٠هـ.

انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي (٣/ ٢٩٠)، طبقات الشافعية للأسنوي (ص١٨٧)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٢٦٨)، كشف الظنون (١/ ٤٧)، هداية العارفين (١/ ٦٨٥).

الشرك؛ لأن الله تعالى واحد، فإذا جعل معه ثانيا فقد أشرك، والأب أعظم من على الابن له حق، فإذا استحق به فأحرى بغيره ولهذا قرن بينهما فى قوله تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانًا**﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال: ﴿**أن اشكر لى ولوالديك**﴾ [لقمان: ١٤]، وجاء فى بعض الأحاديث العقوق بعد الإشراك.

(م): مسألة: الإخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية، وخلافه الشهادة.

(ش): الفرق بين الرواية والشهادة من مهمات هذا العلم، وقد خاض فيه المتأخرون، وغاية ما فرقوا بينهما باختلافها فى بعض الأحكام كاشتراط العدد والحرية والذكورة، وغيرها، وذلك لا يوجب تخالفهما فى الحقيقة، وقال القرافي: وأقمت مدة أتطلب الفرق بينهما حتى ظفرت به فى كلام المازرى، فذكر ما حاصله: أنهما خبران غير أن المخبر عنه إن كان عامًا لا يختص بمعين، ولا ترافع فيه إلى الحكام فهو الرواية، وإن كان خاصًا بمعين والترافع فيه ممكن فهو الشهادة، وإذا لاح الفرق بينهما وصح مناسبة اعتبار العدد فى الشهادة استظهارًا دون الرواية، فإنه يدخل من التهمة فى إثبات الحقوق المعينة ما لا يدخل فى إثباتها فى الجملة، فجاز أن تؤكد الشهادة بما لا تؤكد الرواية، فلهذا أكدت بالعدد وعدم العداوة وغيرها، لكن قد يعارض هذا بأن الخبر وإن لم يتضمن إثبات الحق على أحد لكن يقتضى إثبات شرع فى حق جميع المكلفين إلى يوم القيامة، فالاحتياط فيه أجدر من الاحتياط فى إثبات الحق على واحد معين فى شيء معين. ويحقق المناسبة وجوه، ذكرها الشيخ عز الدين:

أحدها: أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور؛ فاحتيج إلى الاستظهار فيها.

والثاني: أنه قد ينفرد بالحديث النبوى شاهد واحد، فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة العامة، بخلاف فوات حق واحد على شخص واحد فى المحاكمات.

والثالث: أن بين كثير من الناس والمسلمين إحنًا وعداوات تحملهم على شهادة الزور، بخلاف الأخبار النبوية.

(م): وأشهد إنشاء تضمن الإخبار لا محض إخبار أو إنشاء على المختار.

(ش): تضمن ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه إخبار محض، وهو ظاهر كلام اللغويين، قال ابن فارس فى «المجمل»: الشهادة خبر عن علم، وقال الإمام فخر الدين فى تفسير قوله تعالى: ﴿**وما شهدنا إلا بما**

علمنا﴾ [يوسف: ٨١]: فيه دلالة على أن الشهادة، مغايرة للعلم، قال: وليست الشهادة عبارة عن قوله: أشهد؛ لأن أشهد إخبار عن الشهادة، والإخبار عن الشهادة غير الشهادة، بل الشهادة عبارة عن الحكم الذهني، وهو الذى سماه المتكلمون كلام النفس.

والثاني: أنه إنشاء: وإليه مال القرافى؛ لأنه لا يدخله تكذيب شرعًا، وأما قوله تعالى: ﴿**والله يشهد إن المنافقين لكاذبون**﴾ [المنافقون: ١]، فعائد إلى تسميتهم ذلك شهادة؛ لأن الإخبار إذا خلا عن مواطأة القلب اللسان لم يكن ذلك حقيقة.

والثالث: أنه إنشاء تضمن الخبر عما فى النفس، وفى هذا ما يجمع القولين.

واعلم أن نقل المذاهب هكذا فى هذه المسألة لا يوجد مجموعًا، وإنما يوجد متفرقًا فى كلام الأئمة بالتلويح، نعم اختلف أصحابنا فى قول الملاعن: أشهد بالله؛ هل هو يمين مؤكد بلفظ الشهادة، أو يمين فيها شوب شهادة؟ والصحيح الأول.

(م): وصيغ العقود كبعث إنشاء، خلافًا لأبى حنيفة.

(ش): اختلف فى صيغ الخبر المستعملة فى الإنشاء كبعث واشتريت التى قصد بها إيقاع هذه العقود: هل هى على ما كانت عليه من الخبرية، أو نقلت عن الخبرية بالكلية وصارت إنشاءً؟ على قولين، قال فى «المحصول»: ولا شك أنها فى اللغة موضوعة للإخبار وقد يستعمل فى الشرع لذلك أيضًا، وفى استحداث الأحكام، وإنما النزاع أنها حيث استعملت لاستحداث أحكام لم تكن من قبل، فهل هى إخبارات باقية على الوضع اللغوى أو إنشاءات؟ الأقرب الثاني. انتهى.

وعزاه الهندى للأكثرين، وكذلك الأصفهانى، وعزا مقابله للحنفية، قال: وهو اختيار أئمة النظر من علم الخلاف، قال: وهذا تفريع على القول بالنقل الشرعى، إما مطلقًا كقول المعتزلة، أو إلى مجازاتها اللغوية، ولا يتأتى هذا التفريع على رأى القاضى. انتهى.

وأما المصنف فنسبه إلى أبى حنيفة وفيه نظر؛ لأنه لا يعرف لأبى حنيفة فيه نص، وغاية ما وقع فى كلام المتأخرين نسبته للحنفية، وقد أنكر ذلك القاضى شمس الدين السروجى(١) وكان من أئمة الحنفية العارفين بمذهبه: فقال فى «كتاب المنكاح من الغاية»:

---

(١) هو: أحمد بن إبراهيم بن عبد الغنى، قاضى القضاة، شمس الدين أبو العباس السروجي. تفقه على الصدر سليمان بن العز نجم الدين أبى طاهر إسحاق بن على بن يحيى، ولى القضاء بمصر وأفتى فيها وله مصنفات، وصنع شرحًا على كتاب الهداية سماه الغاية، انتهى فيه إلى كتاب الإيمان فى ست مجلدات ضخمة. توفى بالقاهرة سنة ٧١٠هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٤/٦٠)، الدرر الكامنة (١/٩١)، شذرات الذهب (٦/٢٣).

وقد حكي عن القرافي أنه نسب ذلك إلى الحنفية، وهذا لا أعرفه لأصحابنا، بل المعروف عندهم أنها إنشاءات استعملت، ولهذا قال صاحب «البديع»: الحق أنها إنشاء، ولهذا يسأل المطلق رجعيًا عن قوله: طلقتك ثانيًا وكذا قال غيره من الحنفية، قالوا: وليس معنى كونها إنشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الإخبار بالكلية ووضعوا لإيقاع هذه الأمور بل معناه أنها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الأمور، من جهة المتكلم، فاعتبر الشرع إيقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحًا لهذه الأمور من حيث إن هذه الأمور لم تكن ثابتة، ولهذا كان جعله إنشاءً للضرورة، حتى لو أمكن العمل بكونه إخبارًا لم يجعل إنشاءً، بأن يقول للمطلقة المنكوحة: إحداكما طالق، لا يقع الطلاق. قلت: وكذلك عندنا، إذا قصد الأجنبية، وقال بعض المتأخرين: الحق أنها إن جردت عن الخبرية صارت إنشاءً؛ لأنها لا تحمل الصدق والكذب، ولكان العاقد مخبرًا عن سابق، فلا ينعقد بها، وإن أريد بها إيقاع الفعل كانت إنشاء، وإن أريد بها الإخبار كانت خبرًا.

واحتج القائلون بأنها إخبارات في ثبوت الأحكام، فإن معنى قولك: «بعت» الإخبار عما في قلبك، فإن أصل البيع هو التراضي، ووضعت لفظة «بعت» دلالة على الرضا، فكأنه أخبر بها عما في ضميره، ورد بأنه لا يقصد بهذه الصيغ، الحكم بنسبة خارجية، فلا تدل «بعت» على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للإنشاء إلا هذا، وأيضًا لا يوجد فيها خاصية الإخبار أعني احتمال الصدق والكذب، للقطع بتخطئة من يحكم عليها بأحدهما.

تنبيه: لا يختص الخلاف في العقد بل يجري في الحلول كفسخت وطلقت، فالطلاق إنشاء ولا يقوم الإقرار مقامه، ولكن يؤاخذ بما أقر به، وبعضهم يجعل الإقرار على صيغته وقرينته إنشاء، فإذا أقر بالطلاق نفذ ظاهرًا، ولا ينفذ باطنًا، وحكى وجه أنه يصير إنشاءً حتى تحرم باطنا، قال إمام الحرمين: وهو ملتبس؛ فإن الإقرار والإنشاء يتنافيان، فذلك إخبار عن ماض، وهذا إحداث في الحال، وذلك يدخله الصدق والكذب، وهذا بخلافه.

(م) وقال القاضي: يثبت الجرح والتعديل بواحد، وقيل: في الرواية فقط، وقيل: لا، فيهما.

(ش): في الاكتفاء بجرح الواحد، وتعديله في الرواية والشهادة مذاهب:

أحدها: الاكتفاء به فيهما، وبه قال القاضي أبو بكر، وعبارته في «التقريب»: هذا القول قريب، لا شيء عندنا يفسده، وإن كان الأحوط ألا يقبل في تزكية الشاهد خاصة

أقل من اثنين والمخبر قريب من بابه. انتهى.

والثانى: يعتبر العدد فيهما وهو رأى بعض المحدثين، ووهاه الإمام.

والثالث: يكتفى به فى الرواية دون الشهادة ونسب للأكثر؛ لأن شرط الشيء لا يزيد على أصله، بل قد ينقص كالإحصان، يثبت باثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة، فإذا قبلت رواية الواحد، فلا تقبل تزكية الواحد أو جرحه فيها أولى؛ لأن غاية مرتبة الشرط أن يلحق بمشروطه، فإذا لم يقبل فى الشهادة إلا اثنين لم يقبل فى تزكيتها أقل من اثنين.

(م): وقال القاضى: يكفى الإطلاق فيهما، وقيل: بذكر سببهما، وقيل: سبب التعديل فقط، وعكس الشافعى وهو المختار فى الشهادة، وأما الرواية فيكفى الإطلاق إذا عرف مذهب الجارح.

(ش): ينبغى أن تكون الواو فى قوله: وقال القاضى بمعنى ثم؛ لأنه دخول منه فى مسألة أخرى، والضمير فى قوله: فيهما عائد للجرح والتعديل، وحاصله أن فى التعرض لسبب الجرح والتعديل مذاهب:

أحدها: أنه يكفى الإطلاق فيهما، ولا يجب ذكر السبب؛ لأنه إن لم يكن بصيرًا بهذا الشأن لم يصلح للتزكية، وإن كان بصيرًا به، فلا معنى للسؤال، وهذا ما نص عليه فى «التقريب» ونقل عنه إمام الحرمين التفصيل الآتى فى الثالث.

والثانى: يجب ذكر سببهما للاختلاف فى أسباب الجرح والمبادرة إلى التعديل بالظاهر.

والثالث: يذكر سبب التعديل دون الجرح؛ لأن مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة؛ لتسارع الناس إلى الثناء اعتمادًا على الظاهر، فلابد من سبب، قال إمام الحرمين: وهذا أوقع فى مأخذ الأصول.

والرابع: عكسه، يجب فى الجرح دون التعديل، وهو قول الشافعى ، رضى الله عنه، إذ قد يجرح بما لا يكون جارحًا؛ لاختلاف المذاهب فيه، بخلاف العدالة؛ إذ ليس لها إلا سبب واحد.

والخامس: التفصيل بين الشهادة والرواية، ففى الشهادة يجب السبب فى الجرح فقط، وفى الرواية يجب الإطلاق، إذا علم أن مذهب الجارح أنه لا يجرح إلا بالمؤثر، لكن أطلق النووى فى شرح مسلم أن معنى عدم قبول الجرح المطلق فى الراوى، أنه يجب التوقف عن العمل بروايته إلى أن يبحث عن السبب.

(م): وقول الإمامين: يكفي إطلاقهما للعالم، هو رأى القاضي؛ إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم.

(ش): ذهب إمام الحرمين والرازى إلى تفصيل فى المسألة، وهو: أنا إن علمنا علم الراوى بأسبابهما، لم يجب ذكر السبب فيهما، إذ الراوى يصير عدلاً، وإلا أوجبناه. ونبه المصنف على أن هذا ليس بمذهب، خلاف ما تقدم، بل هو راجع إلى كلام القاضي؛ لأنه إذا لم يكن عارفًا بشروط العدالة، لم يصلح للتزكية، فقوله: «للعالم»، أى: بأسباب الجرح والتعديل، فإن العالم المتقن لا يجرح بأمر مختلف فيه.

(م): والجرح مقدم إن كان عدد الجارح أكثر من المعدل إجماعًا، وكذا إن تساويًا، أو كان الجارح أقل، وقال ابن شعبان: يطلب الترجيح.

(ش): إذا تعارض الجرح والتعديل، فإما أن يكون عدد الجارح أقل من المعدل أو أكثر أو يتساويا، فإن كان الجارح أكثر قدم بالإجماع، كذا قال المازرى والباجى وغيرهما؛ لاطلاعه على زيادة لم ينفها المعدل، وإن تساويا فكذلك، وحكى القاضى فى «مختصر التقريب» الإجماع عليه أيضًا، لكن ابن الحاجب حكى قولاً، أنهما يتعارضان، ولا يترجح أحدهما إلا بمرجح، وإن كان الجارح أقل فالجمهور على تقديم الجرح أيضًا لما سبق، وقيل: يقدم المعدل بزيادة عدده.

وقال ابن شعبان المالكى[(١)]: يطلب الترجيح، حكاه عنه المازرى، واعلم أن القول بتقديم الجرح إنما يصير بشرطين ذكرهما ابن دقيق العيد:

أحدهما: مع اعتقادالمذهب الآخر، وهو أن الجرح لا يقبل إلا مفسرًا.

والثاني: أن يكون الجرح بناء على أمر مجزوم به، أى: بكونه جارحًا لا بطريق اجتهادى كما اصطلح عليه أهل الحديث فى الاعتماد فى الجرح على اعتبار حديث الراوى مع اعتبار حديث غيره، والنظر إلى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ.

(م): ومن التعديل حكم مشترط العدالة بالشهادة، وكذا عمل العالم فى الأصح، ورواية من لا يروى إلا للعدل.

(ش): التعديل يحصل بالتزكية الصريحة، بأن يقول: هو عدل ويذكر سببه، فيقول:

---

(١) هو: أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان المصرى، المعروف بابن القرطى، الحافظ الناظر المتفن، انتهت إليه رئاسة المالكية فى مصر، أخذ عن أبى بكر بن صدقة وغيره، وأخذ عنه أبو القاسم الغافقى، وعبد الرحمن التجيبى، وحسن الخولانى، وغيرهم، توفى سنة ٣٥٥هـ، من مصنفاته: الزاهى فى الفقه، مناقب مالك والرواة عنه، كتاب الأشراط، كتاب المناسك، السُنن. انظر: شجرة النور الزكية (ص٨٠).

لأنى رأيت منه كذا، أو لا يذكره إن لم توجبه، وكذا السماع المتواتر والمستفيض بالعدالة، قال القرافى: وقد نص الفقهاء على أن من عرف بالعدالة لا تطلب له تزكية، وسكت عنه المصنف لوضوحه، ويحصل بالضمنى، وهو الذى ذكره المصنف لغموضه، وله مراتب:

أحدها: وهو أعلاها: أن يحكم الحاكم بشهادته؛ لأنه لو لم يكن عدلاً لما جاز بناء الحاكم على شهادته، وهذا إذا كان الحاكم مستوفى العدالة، وهذا القيد ذكره الآمدى وغيره، ولابد منه، وأهمله فى «المنهاج»، ثم فيه شيئان:

أحدهما: أن هذا إنما يقدح إذا منعنا حكم الحاكم بعلمه، فإن جوزناه فحكمه بالشهادة ظاهر، أيقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنًا، وهذا يقدح فى جعل الغزالى هذه المرتبة أقوى من التعديل بالقول، وحينئذ يتجه التفصيل الآتى فى التى بعدها، فإن علم يقينًا أنه حكم بشهادته فتعديل، وإن لم يعلم يقينًا فلا، وهو ما اقتصر عليه الصيرفى فى «شرح المستصفى».

الثانى: أن هذه المرتبة من خواص الشهادة دون الرواية، لكنهم ذكروها فى تعديل الراوى بالاستلزام.

ثانيها: عمل العالم بروايته تعديل إذا علم منه أنه عمل بها لا على وجه الاحتياط، ونقل الآمدى فيه الاتفاق، لكن الخلاف محكى فى «البرهان» و«المحصول»، وغيرهما؛ فلهذا عبر المصنف بالأصح، قال إمام الحرمين: عمل الراوى بما رواه مع ظهور إسناده العمل إلى الرواية، قال قائلون: إنه تعديل، وقال آخرون: ليس بتعديل، والذى أراه: إذا ظهر أن مستند فعله ما رواه، ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط فهو تعديل، وإن كان ذلك من سبيل الاحتياط فليس بتعديل؛ لأن المجرح يتوقى الشبهات كما يتوقى الجليات. وفصل الشيخ تقى الدين بن تيمية[1] إلى أن يعمل بذلك فى الترغيب والترهيب دون غيرهما.

---

(١) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى الدمشقى، الحنبلى، أبو العباس شيخ الإسلام، وبحر العلوم، كان واسع العلم، محيطًا بالفنون والمعارف النقلية والعقلية، صالحًا، تقيًا، مجاهدًا، قال ابن الزملكانى: كان إذا سئل عن فن من الفنون، ظن الرائى والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدًا لا يعرف مثله. من مصنفاته: الفتاوى، جامع الرسائل والمسائل، الإيمان، الموافقة بين المعقول والمنقول، منهاج السنة النبوية، اقتضاء الصراط المستقيم، السياسة الشرعية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، توفى سنة ٧٢٨هـ.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢/٣٨٧)، البدر الطالع (١/٦٣١)، طبقات المفسرين (١/٤٦).

وثالثها: وهو أدناها: رواية العدل عنه، قيل: تعديل مطلقًا، **وقيل**: عكسه، والأصح: التفصيل: إن علم عادته أنه لا يروى إلا من عدل كيحيى بن سعيد القطان، وشعبة، ومالك فهو تعديل، وإلا فلا، قال المازرى: وهو قول الحذاق، وهو المختار فى «الإحكام».

ثم هنا أمران:

أحدهما: أن هذا تفريع على جواز تعديل الراوى لمن روى عنه، وفى باب الأقضية من «الحاوى» حكاية وجهين فى أنه هل يجوز للراوى تعديل من روى عنه، كالخلاف فى تزكية شهود الفرع للأصل.

الثانى: النظر فى الطريق التى يعرف بها كونه لا يروى إلا عن عدل، فإن كان ذلك بتصريحه فهو الغاية، وإن كان ذلك باعتبارنا بحاله فى الرواية، ونظرنا إلى أنه لم يرو عمن عرفناه إلا عن عدل، فهذا دون الدرجة الأولى، ذكره ابن دقيق العيد، قال: وهل يكتفى بذلك فى قبول روايته عمن لا يعرفه؟ فيه وقفة لبعض أصحاب الحديث من المعاصرين، وفيه تشديد.

(م): وليس من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمشهوده.

(ش): أى: لأنه يتوقف فى رواية العدل وشهادته؛ لأسباب أخر غير الجرح، وقال القاضى: إن تحقق تركه له مع ارتفاع الموانع كان جرحًا، وإن لم يثبت قصده إلى مخالفته لم يكن جرحًا، واعلم أن مرادهم ليس جرحا، أى: ليس دليلاً على الفسق، وإن كان دليلاً على عدم اعتبار شهادته وروايته، وإلا لفسق التارك بذلك.

(م): ولا الحد فى شهادة الزنا ونحو النبيذ.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: ليس من الجرح الحد فى الشهادة بالزنا، إذا لم يكمل النصاب؛ لأن الحد لأجل نقص العدد، لا لمعنى فى الشاهد، وهذا بناء على أظهر قولى الشافعى ، رضى الله عنه، فيما إذا شهد ثلاثة بالزنا، أنهم يحدون؛ لقصة المغيرة، وألحق الرافعى به جارح الراوى بذكر الزنا إذا لم يوافقه غيره حتى يكون قاذفًا على الأصح، وخالفه النووى، وقال: المختار أو الصواب أنه لا يجعل قاذفًا؛ لأنه معذور فى شهادته بالجرح فإنه مسئول عنها، وهى فى حقه فرض كفاية أو متعينة بخلاف شهود الزنا، فإنهم مندوبون إلى الستر فهم مقصرون، وما قاله النووى هو الذى قطع به الشيخ أبو حامد، والقاضى الحسين، وغيرهما، ولم يخرجوه على الخلاف فى شهود الزنا.

الثانية: ليس من الجرح ارتكاب ما اختلف فيه، وقال بحله بعض العلماء في مسألة اجتهادية كشرب النبيذ الذى لا يسكر، ولهذا قال الشافعى، رضى الله عنه، فى الحنفى: أحده، وأقبل شهادته؛ لما سبق فى الكلام على المفسق المظنون، وكذلك قال: لا أرد شهادة المستحل لنكاح المتعة والمفتى به والعامل به، وهذا بناء على أن فسقه مظنون كما سبق، وخالف مالك، واعتقد أنه مقطوع، فقال: أحده للمعصية، وأرد شهادته لفسقه، وقال القرافى: وهو أوجه من قول الشافعى، رضى الله عنه، لسلامته من التناقض؛ ولأن هذا منع التقليد فيه، فمن قلد فيه بمثابة من لم يقلد فيكون عاصيا فيفسق، وليس كما قال؛ فإن مأخذ الحد ورد الشهادة مختلف؛ فالحد للزجر، فلم يراع فيه مذهب المخالف، والرد لارتكاب الكبيرة عند فاعلها، وهذا متأول فى شربه فعذر بتأويله، واعلم أن هذه المسألة مكررة مع قوله فيما سبق، ويقبل من أقدم على مفسق مظنون.

(م): ولا التدليس بتسمية غير مشهورة، قال ابن السمعانى: إلا أن يكون بحيث لو سئل لم يبينه.

(ش): أى: ليس من الجرح التدليس[(١)] بالتسمية الغريبة[(٢)]؛ لوقوعه من الأكابر

---

(١) التدليس: هو إخفاء ضعف أو خلل فى سند الحديث تجويدًا وتحسينًا له، فيسوقه الراوى بشكل يوهم الواقف على الحديث أن سنده أعلى مما كان عليه فى الواقع. وسمى بهذا الاسم؛ لأن أصل التدليس فى اللغة: مشتق من «الدَّلْس» وهى الخديعة فسمى مَنْ يفعل ذلك فى السند «مدلسًا»؛ لأنه يخدع بذلك الواقف على الحديث، أو لأن التدليس مشتق من «الدَّلَس» وهو اختلاط الظلام؛ فكأن المدلس لإخفائه الأمر على الواقف على الحديث أظلم عليه حقيقته فأصبح السند مدلسًا. انتهى.

انظر: مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه لمحمد عثمان الخشت (ص١٠٣).

(٢) وهو ما يسمى بتدليس الشيوخ وهو: أن يسمى الراوى شيخه، أو ينسبه، أو يكنيه، بما لم يشتهر به، أو يصفه بأوصاف أكثر مما يستحق، قاصدًا إلى تعمية أمره. مثال ذلك: ما رواه أبو بكر بن مجاهد المقرئ، عن أبى بكر بن داود، قال: حدثنا عبد الله بن أبى عبد الله، فذكره بغير شهرته، وما رواه أيضًا عن أبى بكر محمد بن حسن النقاش المفسر قال: حدثنا محمد بن سند، فنسبه إلى جد له، ولم ينسبه إلى أبيه وهو الاسم الذى اشتهر به. وأيضًا: أن الحارث بن أبى أسامة روى عن الحافظ أبى بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان الشهير بابن أبى الدنيا. والحارث أكبر من ابن أبى الدنيا فدلسه قتادة، قال: عبد الله بن عبيد، وأخرى قال: عبد الله بن سفيان، وثالثة قال: أبو بكر بن سفيان يدلسه. ويندرج تحت قسم تدليس الشيوخ، أسلوب آخر يلجأ إليه المدلسون، يسمى تدليس البلاد، فيعمد بعضهم إلى لفظ مبهم متشابه يلوى به لسانه تعظيما لشيخه من خلال تعظيم البلد أو الحى الذى ينسب إليه، أو للإيهام بأنه رحالة.=

كسفيان وغيره؛ لأنه محقق في نفس الأمر، واستثنى ابن السمعاني ما إذا لم ينبه عليه لو سئل عنه؛ لأنه تزوير وإيهام لما لا حقيقة له، وذلك يؤثر في صدقه بخلاف ما لو كان إذا سئل عنه أخبر باسمه، أو أضاف الحديث إلى ناقله، فقد كان سفيان بن عيينة يدلس، فإذا سُئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه، وفصل الآمدي بين أن يكون تغيير الاسم لضعف المروي عنه فيكون مجروحًا، وإن كان لصغر سن المروي عنه، أو لأن المروي عنه اختلف في قبول روايته، وهو يعتقد قبولها كأهل البدع، فلم يذكر باسمه المشهور حتى لا يقدح فيه فلا يكون جرحًا(1)، وهذا هو الظاهر؛ لأن الأول يوجب العمل بخبر غير الثقة بخلاف الثاني، وسكت عما إذا لم يعلم تغييره لماذا وهو محتمل.

(م): ولا بإعطاء شخص اسم آخر تشبيهًا كقولنا: أبو عبد الله الحافظ، يعني: الذهبي؛ تشبيهًا بالبيهقي يعني: الحاكم.

(ش): عادة البيهقي فيما يرويه عن شيخه الحاكم أن يقول: حدثنا أبو عبد الله الحافظ، والمصنف، رحمه الله، يقول في بعض مصنفاته: أنبأنا أبو عبد الله الحافظ، يعني به: الذهبي، نبه على أن هذا ليس من التدليس؛ للعلم بالمقصود وظهوره.

(م): ولا بإيهام اللقي والرحلة.

(ش): كقولنا: حدثنا وراء النهر موهمًا جيحون، ويشير إلى نهر عيسى ببغداد أو الجيزة بمصر؛ لأن ذلك من المعاريض لا من الكذب، قاله في «الإحكام».

(م): أما مدلس المتون فمجروح.

=يوضح ذلك الأمثلة الآتية: أن يقول البغدادي: حدثنا فلان بما وراء النهر ويريد نهر دجلة، أو يقول «بالرقة» ويريد بستانًا على شاطيء دجلة.

أو يقول الدمشقي: حدثني فلان بالكرك ويريد كرك نوح بالقرب من دمشق. أو يقول المصري: حدثني فلان بزقاق حلب ويريد موضعًا بأحياء القاهرة، أو يقول: حدثنا فلان بالأندلس، موضعًا بقرافة القاهرة.

قلت: وهناك تدليس آخر يسمى بتدليس الإسناد، وله أشكال متعددة.

انظر: المرجع السابق: (ص١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧).

(١) قلت: هذه بعض دوافع التدليس وهناك دوافع أخرى منها ما سيأتي في قول المصنف والشارح وهي الرغبة في إيهام الناس أنه رحالة أو أنه التقى ببعض المحدثين ومنها: أن يسمع راوٍ عن بعض شيوخه الكثير، بيد أنه فاتته أشياء أخرى عنهم، فيدلسها. ومنها: أن يختلط الأمر على الراوي فلا يمكنه التمييز بين ما سمعه وما لم يسمعه، فيروي الجميع بلفظ يوهم السماع، فيقع في التدليس. ومنها: تجويد السند بذكر من فيه من الأجواد وحذف من قد يكون ضعيف كما يحدث في تدليس التسوية، انظر: المرجع السابق (ص١٠٤)، إرشاد الفحول (ص٥٥).

(ش): قال الأستاذ أبو منصور: وهو الذى يسميه المحدثون بالمدرج(١)، أى أنه أدرج كلامه مع كلام النبى ﷺ، ولم يميز بينهما، فيظن أن جميعه لفظ النبى ﷺ، وهو عكس رواية بعض الحديث.

(م): مسألة: الصحابى: من اجتمع مؤمنًا بمحمد ﷺ، وإن لم يرو ولم يطل، بخلاف التابعى مع الصحابى، وقيل: يشترطان، وقيل: أحدهما: وقيل: الغزو أو سنة.

(ش): «من» موصولة بمعنى: الذى، وهو مع الاجتماع جنس، «ومؤمنًا» حال من الموصول وهو فصل يخرج المجتمع حال كفره، «وبمحمد» ﷺ فصل ثان يخرج المجتمع بغيره، وإنما غير المصنف لفظة: «رأى»، الواقع فى مختصر ابن الحاجب وغيره؛ لأنك إن نصبت النبى ﷺ فى قولهم: رأى النبى ﷺ، وهو ظاهر - لم يطرد؛ لورود ابن أم مكتوم وأبيٍّ وغيرهما من عميان الصحابة، فإنهم لم يروه، ولم ينعكس؛ لأن من رآه فى النوم، فقد رآه حقا وليس بصحابى، وإن رفعت لزم أن يكون من وقع بصر محمد ﷺ عليه صحابيًا، وإن لم يقع هو بصره على محمد ﷺ، ولا قائل به، ولو قيل به لزم أن يكون كل من عاصره بهذه المثابة؛ لأنه كشف له ليلة الإسراء وغيرها عنهم أجمعين، ورآهم كلهم، فلهذا عدل المصنف إلى لفظة الاجتماع، وزاد الإيمان، وقد ذكره ابن الصلاح من المحدثين، والآمدى من الأصوليين، ولابد منه؛ فإن من اجتمع كافرًا به ﷺ لا تثبت له صحبة، قاله البخارى فى «صحيحه»، حيث قال: من صحب النبى ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه.

وحكاه القاضى عياض وغيره عن أحمد بن حنبل، وأشار بقوله: وإن لم يرو ولم يطل إلى الاكتفاء بمجرد الرواية والصحبة ولو ساعة، سواء روى عنه أو لم يرو عنه، وسواء اختص به أم لا، وهو مقتضى لفظ الصحبة من حيث الوضع بدليل أنه يصح تقسيم الصحبة إلى الصحبة ساعة وإلى الصحبة مدة طويلة، وكذا يصح أن يقال: صحبه ولم

---

(١) قلت: الإدراج معناه فى اللغة: الإدخال والتضمين، ويُراد به فى علم المصطلح: إدخال الراوى فى سياق الحديث كلامًا من عنده وهذا يسمى الإدراج فى المتن، أو يراد به تغيير الراوى سياق إسناد الحديث كأن يذكر الإسناد ثم يطرأ عليه شيء فيقول كلامًا من عنده ليس له علاقة بمتن الحديث الأصلى، فيتوهم سامعوه أن هذا الكلام هو متن الإسناد المذكور، والإدراج له دواعى مختلفة وأشكال متفاوتة مما يجعل بينها فروقا فى الحكم بالجواز أو بالحرمة، كمن أدرج ولم يميز بين كلامه وكلام النبى ﷺ وهو حرام، أو من أدرج لدواع مشروعة كالشرح والاستنباط والدليل، وكان مميزًا عن كلام النبى ﷺ، فإنه مشروع إلى غير ذلك.
انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص٨٢) وما بعدها.

يرو عنه، وأشار بقوله: بخلاف التابعى، إلى أنه لا يكتفى فى كون الشخص تابعيًا بمجرد اجتماعه بالصحابى كما يكتفى فى الصحابى، والفرق أن طلعة المصطفى ﷺ ينطبع من رؤيتها أو مجالستها نور لا يتهيأ لأحد من خلق الله مثله، فالمرجع فى تفسير التابعى إلى العرف. وقيل يشترطان، أى: طول المجالسة والرواية عنه، وقيل: تشترط الرواية ولا تشترط الصحبة الطويلة، وقيل: تشترط الصحبة الطويلة، ولا تشترط الرواية، وهذا مراد المصنف بقوله: وقيل: أحدهما؛ لأنه لم يذهب أحد إلى اشتراط الرواية، دون المجالسة كما يوهمه ظاهر هذه العبارة.

قال الهندى: والخلاف لفظى، والوضع يصحح مذهب الأولين، والعرف مذهب المتأخرين، وكذا قال ابن الحاجب، لكن لفظه وإن ابتنى عليه الخلاف فى تعديلهم، وقيل: يشترط الغزو أو مدة سنة، وهو قول سعيد بن المسيب، حكاه ابن الصلاح، وهو ضعيف يلزم منه إخراج جرير بن عبد الله[1] ووائل بن حجر، ومعاوية بن الحكم السلمى[2]، ممن وفد على رسول الله ﷺ عام تسع وبعده، فأسلم وأقام بعده أياما، ثم رجع إلى قومه، وروى عنه أحاديث، ولا خلاف فى أنهم من الصحابة.

(م): ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قبل وفاقًا للقاضى.

(ش): لأن وازع العدل يمنعه من الكذب، وإنما حكاه المصنف عن القاضى؛ لأن كلام ابن الحاجب يقتضى أن المسألة غير منقولة، وتوقف فيها من حيث إنه يدعى رتبة لنفسه،

---

(١) هو الصحابى الجليل: جرير بن عبد الله بن جبر البجلى، أبو عمر، وقيل: أبو عبد الله، قدم على رسول الله ﷺ سنة عشر من الهجرة فى رمضان، فأسلم وبايعه، وكان طويلا يصل إلى سنام البعير، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول: جرير يوسف هذه الأمة، لحسنه. وفى صحيح البخارى ومسلم: قال جرير: ما حجبنى رسول الله ﷺ منذ أسلمت، ولا رآنى إلا تبسم فى وجهى، وقدمه عمر بن الخطاب فى حروب العراق على جميع بجيلة، وكان لهم أمر عظيم فى فتح القادسية، ثم سكن الكوفة، وروى مائة حديث، وله مناقب كثيرة، واعتزل عليًا ومعاوية، وأقام بالجزيرة ونواحيها، حتى توفى سنة ٥٤هـ. وقيل غير ذلك.
انظر: الإصابة (٢٣٣/١)، أسد الغابة (٣٣٣/١)، تهذيب الأسماء واللغات (١٤٧/١).

(٢) هو: معاوية بن الحكم السلمى، قال ابن عبد البر: له عن النبى ﷺ حديث واحد حسن، فى الكهانه، والطيرة، والخط، وتشميت العاطس فى الصلاة جاهلا، وفى عتق الجارية، وقيل له حديث آخر من طريق ابنه كثير بن معاوية، وقال ابن عبد البر: أحسن الناس سياقا له يحيى بن أبى كثير عن هلال بن أبى ميمونة، ومنهم من يقطعه أحاديث. فى سنة ٤٥هـ.
انظر: الإصابة (٤١١/٣، ٤١٤)، الاستيعاب (٣٨٣/٣، ٣٨٤)، تهذيب التهذيب (١٨٥/١٠).

فهو متهم فيها كما لو قال: أنا عدل[(١)].

(م): والأكثر على عدالة الصحابة، وقيل: هم كغيرهم، وقيل: إلى قتل عثمان، وقيل: إلا من قاتل عليًا.

(ش): جمهور الخلف والسلف على أن الصحابة - رضى الله تعالى عنهم - عدول فلا حاجة إلى الفحص عن عدالتهم؛ لقوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾ [آل عمران: ١١٠]، والخطاب للموجودين، قال إمام الحرمين: ولعل السبب فيه أنهم حملة الشريعة، فلو ثبت توقف فى روايتهم لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله ﷺ ولما استرسلت على سائر الأعصار، وقيل: إن حكمهم فى العدالة كغيرهم، فيجب البحث عنها ومعرفتها فى كل واحد منهم[(٢)]، ومنهم من زعم أن الأصل فيهم العدالة إلى

---

(١) قال الشوكانى: ويعرف كون الصحابى صحابيا بالتواتر والاستفاضة وبكونه من المهاجرين أو من الأنصار وبخبر صحابى آخر معلوم الصحبة. واختلفوا هل يقبل قوله أنه صحابى أم لا؟ فقال القاضى أبو بكر: يقبل لأن وازع العدالة يمنعه من الكذب إذا لم يرو عن غيره ما يعارض قوله وبه قال ابن الصلاح والنووى: وتوقف ابن القطان فى قبول قوله بأنه صحابى وروى عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول، فقال ومن يدع الصحبة لا يقبل منه حتى نعلم صحبته، وإذا علمناها فما رواه فهو على السماع حتى نعلم غيره. انتهى.
واعلم أنه لابد من تقييد قول من قال بقبول خبره أنه صحابى بأن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه وإلا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٧١).

(٢) قال الشوكانى: قال أبو الحسن بن القطان فوحشى قتل حمزة وله صحبة، والوليد شرب الخمر فمن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة، والوليد ليس بصحابى لأن الصحابة إنما هم الذين كانوا على الطريقة. انتهى. وهذا كلام ساقط جدًا فوحشى قتل حمزة وهو كافر ثم أسلم وليس ذلك مما يقدح به فالإسلام يجب ما قبله بلا خلاف، وأما قوله والوليد ليس بصحابى إلخ فلم يقل قائل من أهل العلم أن إرتكاب المعصية يخرج من كان صحابيا عن صحبته. قال الرازى فى المحصول: وقد بالغ إبراهيم النظام فى الطعن فيهم على ما نقله الحافظ عنه فى كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا، أما مجملا فإنه روى من طعن بعضهم فى بعض أخبار كثيرة يأتى تفصيلها، وقال رأينا بعض الصحابة يقدح فى بعض وذلك يقتضى توجه القدح أما فى القادح أن كان كاذبًا وإما فى المقدوح فيه إن كان القادح صادقًا. والجواب مجملا إن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن، وإذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم إلى آخر كلامه. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٦٩).

أيام قتل عثمان؛ لظهور الفتن[١]، ومنهم من زعم أن من قاتل عليًا فهو فاسق؛ لخروجهم على الإمام الحق. وهذه المذاهب كلها باطلة، سوى مذهب الجمهور.

(م): مسألة: المرسل[٢]: قول غير الصحابى: قال النبى ﷺ.

(ش): غير الصحابى يشمل التابعى وتابع التابعى، وهلم جرا، هـذا قـول الأصوليين،

(١) قالوا: إنهم كلهم عدول قبل الفتن لا بعدها فيجب البحث عنهم. وأما بعدما فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا أى من الطرفين لأن الفاسق من الفريقين غير معين وبه قال عمرو بن عبيد من المعتزلة، وهذا القول فى غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب السنة، فإن المعتزلين لتلك الحروب هم طائفة يسيرة بالنسبة إلى الداخلين فيها، وفيه أيضًا أن الباغى غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح، وأيضًا التمسك بما تمسكت به طائفة يخرجها من إطلاق اسم البغى عليها على تسليم أن الباغى من الفريقين غير معين. قال الكيا الطبرى: وأما ما وقع بينهم من الحروب والفتن فتلك أمور مبنية على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور بل مأجور، وكما قال عمر بن عبد العزيز: تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا. انتهى. بتصرف من إرشاد الفحول (ص٦٩ -٦٧) وراجع كتاب العواصم من القواصم لابن العربى المالكى ففيه نفع لمن أراد أن يذبَّ عن الصحابة رضى الله عنهم أجمعين وراجع مصنفات علماء السنة والجماعة فى العقيدة، فكلها حافلة بأقوال ترد شبهات المبتدعة الطاعنين فى الصحابة، وفيها الإجماع على أن الصحابة كلهم عدول مع وجود التفاضل بينهم. انتهى.

(٢) المرسل: هو ذلك الحديث الذى يسقط من سنده من هو بين التابعى والرسول ﷺ، كأن يقول التابعى مباشرة: قال رسول الله كذا دون أن يذكر من نقل له الحديث عن الرسول. وسمى مرسلاً لأن أرسل بمعنى أطلق، فيطلق التابعى الإسناد دون أن يقيده براوٍ، وله درجات متعددة هى: ١ - مرسل الصحابى الذى ثبت سماعه. ٢ - مرسل الصحابى الذى له رؤية فقط ولم يثبت سماعه. ٣ - مرسل التابعى المخضرم، وهو الذى أدرك الجاهلية فى حياة النبى ﷺ وأسلم ولكنه لا صحبة له. ٤ - مرسل التابعى المتقن، مثل سعيد بن المسيب. ٥ - مرسل التابعى الذى يأخذ عن كل أحد، مثل الحسن. ٦ - مرسل صغار التابعين، مثل قتادة، وحميد الطويل، وغالب رواية هؤلاء عن التابعين. والأرجح أن المرسل ضعيف لا يحتج به وهو مذهب الجمهور من المحدثين وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول، باستثناء المرسل الذى يرويه الصحابى عن النبى ﷺ ولم يسمعه منه إما لصغر سنه، أو لتأخر إسلامه، أو غيابه عن شهود ذلك فيحتج به، وقد وقع منها فى الصحيحين ما لا يحصى منها ما هو موصول فى مواضع أخرى ومنها ما لا يوصل. ما سبق هو تعريف المحدثين للمرسل وللأصوليين تعريف آخر سيأتى إن شاء الله. انتهى.

انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص١٠٧ وما بعدها) وإرشاد الفحول (ص٦٤،٦٥)، المداخل الأصولية.

وأما المحدثون فيخصونه بالتابعين، وبعضهم بكبار التابعين كسعيد بن المسيب، فإن سقط واحد قبل التابعى، كقول من روى عن سعيد بن المسيب: قال رسول الله ﷺ فيسمى منقطعًا، وإن سقط أكثر سمى معضلاً، وعلى هذا فتفسير الأصوليين أعم؛ فما انقطع دون التابعى مرسل عند الأصوليين، منقطع عند المحدثين[1]. وعلم من كلامه: أنه لا مرسل للصحابة، وهو كذلك، وسيأتى.

(م): واحتج به أبو حنيفة ومالك والآمدى مطلقًا، وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل، ثم هو أضعف من المسند خلافًا لقوم، والصحيح رده، وعليه الأكثر منهم الشافعى والقاضى، قال مسلم: وأهل العلم بالأخبار.

(ش): اختلف فى قبول المرسل على مذاهب:

أحدها: أنه حجة مطلقًا، وهو قول أبى حنيفة، ومالك، وأحمد فى أشهر الروايتين، واختاره الآمدى.

والثانى: يقبل مرسل من هو من أئمة النقل دون غيره، وهو قول عيسى بن أبان، واختاره ابن الحاجب، وصاحب «البديع»، وأئمة النقل، يدخل فيه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، ثم هو على القول بكونه حجة أضعف من المسند خلافًا لقوم من الحنفية؛ حيث زعموا أنه أقوى من المسند.

والثالث: أنه ليس بحجة، وعليه الشافعى، واختاره القاضى أبو بكر، وقال مسلم فى «صحيحه»: المرسل فى أصل قولنا، وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة[2]. فلهذا نقله المصنف عن الأكثر، وفى ذلك فائدة، وهى الرد على من زعم أن الشافعى أول من أبى

---

(١) قلت: المعضل، والمنقطع، والمعلق أحاديث ضعيفة مردودة لا تقوم بها حجة، وقد أدخلها كما ترى فى كلام المصنف، الأصوليون فى المرسل وفى ذلك نظر، بل هو خطأ يحتاج إلى تصحيح، وقول يحتاج إلى دقة ومراجعة، فالمرسل هو ما سقط منه راوٍ واحد فى أوله بين التابعى والنبى ﷺ وهذا الراوى هو الصحابى، أما المعضل والمنقطع والمعلق فليسوا على هذه الصفه، بيد أن الشبيه بالثلاثة هو المرسل الخفى الذى يسقط راويه فى أى جزء من المسند، ويختلف عنهم فى أن المرسل الخفى رواية راوٍ عن من عاصره ولم يلقه أو يحتمل السماع منه لذا سمى خفيًا، أما الثلاثة فهو سقوط راوٍ أو أكثر ويعزى الراوى إلى ما فوق المحذوف. انتهى. من المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية مخطوط لنا.

انظر: إرشاد الفحول (ص٦٦).

(٢) انظر: صحيح مسلم (١/٣٠).

انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص١٠٨،١٠٩)، إرشاد الفحول (ص٦٥،٦٦).

قبول المرسل، وفى تسوية المصنف بين الشافعي ، رضى الله عنه، والقاضى فـى الإنكـار مطلقًا نظر؛ فإن الشافعي ، رضى الله عنه، قبله فى بعض المواضع، قـال القـاضى: ونحـن لا نقبل المراسيل مطلقًا، ولا فى الأماكن التى قبلها فيه الشافعي ، رضى الله عنه، حسمًا للباب، بل زاد القاضى فأنكر مرسله الصحابى إذا احتمل سماعه من تـابعى، نـص عليـه فى «التقريب»[1].

(م): فإن كان لا يروى إلا عن عدل كابن المسيب قبل، وهو مسند.

(ش): وهذه إشارة إلى توسط فى المسألة، وتنزيل كلام الشـافعى ، رضـى اللـه عنـه، عليه، وهو التفصيل بين أن يكون المرسـل مـن عادتـه الروايـة عـن العـدل وغـيره، فليـس بحجة، وهو قول الشافعى ، رضى الله عنه، بإطلاق المنع، وإن كان إمامًا عالمًا بالقوادح، وعادته أن لا يروى إلا عن عدل - فمرسله حجة، فإذا قال: قـال رسـول اللـه ﷺ فهـذا بالغ فى ثقته عمن روى له، ولأن مأخذ رد المرسل عند الشافعى ، رضى اللـه عنـه، إنما هو احتمال ضعف الواسطة، وأن المرسل لو سماه لبان أنه لا يحتج به، فإذا علم مَن عـادة المرسل أنه لا يسمى إلا ثقة كان مرسله حجة، والتحق بالمسند. وقد أشار إمـام الحرمـين إلى أن هذا مذهب الشافعى رضى الله عنه مستندا إلى قوله: وأقبل مراسيل ابـن المسـيب؛ لأنى اعتبرتها فوجدتها لا ترسـل إلا عمـن يقبـل خـبره، قـال: ومـن هـذا حالـه أحببـت مراسيله، وفى هذا فائدتان:

إحداهما: أن الشافعى ، رضى الله عنه، لا يرد المرسل مطلقًا.

والثانية: أنه لا يخص القبول بمرسل سـعيد كمـا فهمـه جماعـة؛ فلهـذا جعـل المصنـف الضابط انحصار روايته عن العدل، نعم جعله كالمسند فيه نظر؛ لما سنذكره عن الشافعى ، رضى الله عنه، أنه جعله صالحًـا للترجيح، وقـال النـووى فـى «الإرشـاد»: اشـتهر عنـد أصحابنا أن مرسل سعيد حجة عند الشافعى ، رضى الله عنه، وليس كذلك، وإنما قـال الشافعى فى مختصر المزنى: وإرسال ابن المسيب عنـده حسـن، فذكـر صـاحب التهذيـب وغيره من أصحابنا فى أصول الفقه فى معنى كلامه وجهين:

---

(١) وممن ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الأسفراييني، ولكن يرد على هذا بأن: استقراء تلك الأحاديث قد تمخض عن نتائج تعارض ما ذهب إليه، فرواية الصحابة عن التابعين نـادرة، وإذا روى أحـد منهم عن التابعين فإنه يبين فى روايته عمن سمعه، وإذا أطلقوا ذلك، فالظاهر أنه عن الصحابـة، والصحبة كافية للتعديل، ثم إن روايتهم عن التابعين غالبًا ما تقع فى غير الحديث المرفـوع إلى النبى، بل تقع فى نقلهم بعض الموقوفات وقصص الأمم السابقة. انتهى.
انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص١٠٨، ١٠٩)، إرشاد الفحول (ص٦٥، ٦٦).

أحدهما: أن مراسيله حجة؛ لأنها فتشت فوجدت مسانيد.

والثاني: ليس بحجة، بل هي كغيرها، وإنما رجح الشافعي به، والترجيح بالمرسل صحيح وحكاه الخطيب، ثم قال: الصحيح عندنا الثاني؛ لأن في مراسيل سعيد: ما لم يوجد مسندًا بحال من وجه يصح، وذكر البيهقي نحوه، وأن الشافعي لم يقبل مراسيل لابن المسيب حيث لم يجد لها ما يؤكدها، وإنما يزيد ابن المسيب على غيره أنه أصح التابعين إرسالاً فيما زعم الحفاظ، قال النووي: فهذا كلام الخطيب والبيهقي، وهما ماهران في معرفة نصوص الشافعي وطريقته، وأما قول القفال في شرح التلخيص: قال الشافعي في الرهن الصغير مرسل ابن المسيب حجة عندنا فهو محمول على ما قاله الخطيب والبيهقي.

(م): وإن عضد مرسل كبار التابعين ضعيف مرجح كقول صحابي، أو فعله، أو الأكثر إسنادًا أو إرسالاً، أو قياس، أو انتشار أو عمل العصر كان المجموع حجة، وفاقًا للشافعي، لا مجرد المرسل ولا المنضم.

(ش): عمدة الشافعي في رد المراسيل أن حذف الواسطة يخرم الثقة، ويتطرق التردد إلى الخبر، فحيث اقترن به ما يؤكده ويغلب على الظن الثقة به فإنه يقبله، وذلك يتناول صورًا:

إحداها: أن يعتضد بقول صحابي أو فعله، فإن الظن يقوى عنده.

ثانيها: بقول الأكثر من أهل العلم، وظن القاضي أن الشافعي ، رضي الله عنه، يريد الإجماع أو قول العوام، فردد عليه الكلام، وإنما أراد أكثر أهل العلم.

ثالثها: أن يسنده غير مرسله، قال في «المحصول»: وهذا في سند لم تقم الحجة بإسناده، يعني وإلا فالعمل حينئذ بالمسند.

رابعها: أن يرسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الأول.

خامسها: أن يعضده قياس.

سادسها: أن ينتشر ولا نكير.

سابعها: أن يعضده عمل أهل العصر، وبه أشار المصنف بقوله: «كان المجموع حجة» إلى الجواب عما اعترض به القاضي وغيره على الشافعي في هذه المواضع بأن قول الصحابي لا يحتج به كغيره، وكذا قول الأكثر ومجيئه مرسلاً وضمه الضعيف إلى الضعيف لا يوجب القبول، وأجاب المحققون بأن مراد الشافعي أن الاحتجاج بالمجموع، فإن حالة الاجتماع تفيد ظنًا غالبًا، وهذا شأن كل ضعيفين اجتمعا؛ لأن

الظن يتقوى، فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالأضعف عدم الاحتجاج بالأقوى، ولم يعتمد الشافعى على مجرد المرسل ولا على المنضم إليه، ونظيره خبر الواحد إذا احتفت به القرائن يفيد القطع عند قوم، مع أنه لا يفيد ذلك بمجرده ولا القرائن بمجردها، فإن قيل: هذا صحيح إذا كان المنضم إليه ضعيفًا، فإن كان قويًا كالمسند فالعمل حينئذ بمجرد المنضم؛ ولهذا قال ابن الحاجب: الأول: غير وارد على الشافعى، والثانى: وارد، قلنا: بل هو غير وارد أيضًا؛ لأنه إذا أسنده غير مرسله، فقد انضم مسند إلى مرسل، وذلك يوجب التقوية أيضًا، حتى لو عارض مسندًا آخر يكون راجحًا عليه؛ لكونه مسندًا ومرسلاً معًا، والآخر مسند فقط.

تنبيهات: الأول: أن من تأمل نصوص الشافعى فى «الرسالة»، وجدها مصرحة بأنه لم يطلق القول بأن المرسل حينئذ يصير حجة مطلقًا كما نقله المصنف وغيره، بل سوغ الاحتجاج به؛ ولهذا قال الشافعى بعد ذلك: ولا أستطيع أن أقول: الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل. انتهى، وفائدة ذلك أنه إذا عارضه متصل كان المتصل مقدمًا عليه، ولو كان حجة مطلقًا لتعارضا.

وقد قال القاضى فى «التقريب»: قال الشافعى: فى هذه المواضع أستحب قبوله، ولا أستطيع أن أقول: الحجة تثبت به ثبوته بالمتصل، قال: فقد نص على أن القبول عند هذه الأمور مستحب لا واجب، لكن قال البيهقى: مراده بقوله: أجبنا، اعتبرنا.

الثانى: نبه بقوله «كبار التابعين» على أن هذه الأسباب تختص بهم دون صغارهم، وإلى هذا أشار الشافعى فى «الرسالة»، فيستدل به على إطلاق «المنهاج» و«المختصر» وغيرهما اعتضاد مطلق المرسل بهما، وإنما قرن نفس كبار التابعين وصغارهم هنا؛ لأن المأخذ عنده مزيد القوة، وذلك موجود فى كبار التابعين دون غيرهم.

الثالث: قوله: «ضعيف» فاعل «عضده»، وقوله: «مرجح» صفة له أى ضعيف صالح للترجيح؛ ليحترز به عن ضعيف لا يصلح للترجيح فلا أثر له، وكذا القوى؛ إذ لا حاجة له بالمرسل، إلا أن ذكره المسند فى أمثلة المرجح الضعيف منتقد، فلو قال: أو إسناد غير منتهض، لاستقام.

(م): فإن تجرد ولا دليل سواه فالأظهر الانكفاف لأجله.

(ش): هذا الذى رجحه توسط بين قولين؛ فإن الماوردى فى باب الربا من «الحاوى»، زعم أن الشافعى يحتج بالمرسل إذا لم يجد فى الباب دلالة سواه، وإن لم يكن شىء من الرجحان، وقال البيهقى: قال الشافعى: يقبل مراسيل كبار التابعين إذا انضم إليها ما

يؤكدها، فإن لم ينضم إليها ما يؤكدها لم يقبلها سواء كان مراسيل ابن المسيب وغيره.

(م): مسألة: الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف، وقال الماوردى: إن نسي اللفظ، وقيل: إن كان موجبه علمًا، وقيل: بلفظ مرادف، وعليه الخطيب، ومنعه ابن سيرين، وثعلب، والرازى، وروى عن ابن عمر.

(ش): فى رواية الحديث بالمعنى مذاهب:

أحدها: يجوز ويجب قبوله، كما لو روى باللفظ، وبه قال الأئمة الأربعة وأكثر السلف، لكن بشرط أن يكون الراوى عارفًا بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها، وأن لا يزيد ولا ينقص فيه، ويساوى الأصل فى الجلاء والخفاء وشرط إمام الحرمين، أن يقطع بالتساوى، يعنى فلو ظن ذلك لم يجز؛ لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم، وأخرى بالمتشابه، وغير ذلك مما لله تعالى فيه من حكمة، فلا يجوز تغيرها عن موضعها.

الثانى: يجوز إن نسى اللفظ؛ لأنه قد تحمل اللفظ والمعنى وعجز عن أحدهما، فيلزمه أداء الآخر، لاسيما أن تركه قد يكون كتمًا للأحكام، فإن كان يحفظ اللفظ لم يجز أن يؤديه بغيره؛ لأنه فى كلام الرسول ﷺ من الفصاحة مالا يوجد فى غيره، وهذا قول الماوردى فى «الحاوى» لنفسه، وجعل محل الخلاف فى الصحابى، وأما غير الصحابى فلا يجوز له قطعًا.

الثالث: إن كان يوجب العلم من ألفاظ الحديث، فالمعول فيه على المعنى، ولا يجب مراعاة اللفظ، وأما الذى يجب العمل به منها، فمنه ما لا يجوز الإخلال بلفظه، كقوله: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»، و«خمس يقتلن فى الحل والحرم»، حكاه ابن السمعانى وجهًا لبعض أصحابنا.

والرابع: يجوز إبدال اللفظ بما يرادفه دون غيره، وعليه الخطيب البغدادى.

والخامس: المنع مطلقًا، سواء كان عارفًا بدلالة الألفاظ أم لا، وهو مذهب ابن سيرين[(١)]، واختاره ثعلب وأبو بكر الرازى من الحنفية ورواه ابن السمعانى عن ابن عمر.

---

(١) هو: محمد بن سيرين الأنصارى أبو بكر البصرى، مولى أنس بن مالك، التابعى الكبير إمام وقته فى التفسير والحديث والفقه، وعبر الرؤيا، والمقدم فى الزهد، والورع، ولم يكن بالبصرة أعلم منه بالقضاء، وأريد على القضاء فهرب إلى الشام، وكان بزازًا وحبس بدين عليه، روى عن أنس، وزيد بن ثابت، وأبى هريرة، وعائشة، وروى عنه الشعبى وقتادة والأوزاعى، توفى سنة ١١٠هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٣٣١/٥)، حلية الأولياء (٢٦٣/٢)، شذرات الذهب (١٣٨/١).

مسألة: الصحيح يحتج بقول الصحابي: قال ﷺ.

(ش): أي حملاً على سماعه منه؛ لأن الظاهر من حال الصحابي: أنه لا يجزم بذلك إلا فيما سمعه، وحكى الآمدى وابن الحاجب عن القاضي أنه متردد بين أن يكون قد سمعه من النبي ﷺ وبين غيره؛ فينبني على عدالة جميع الصحابة، من يقول بعدالتهم فحكمه حكم ما سمعه من النبي ﷺ، ومن لم يقل بها فكالمرسل، وهذا هو مقابل الصحيح في كلام المصنف، لكنه زعم في شرح المختصر، أنه لا خلاف في ذلك، وأن حكاية ابن الحاجب والآمدى عن القاضي أبي بكر وهم.

وكذا قال الهندي في «النهاية» في كلامه على المرسل، فأما الصحابي إذا قال: قال رسول الله ﷺ، فهو مقبول لا يتجه فيه خلاف؛ لظهوره في الرواية عنه ﷺ، وبتقدير روايته عن الصحابي فغير قادح لثبوت عدالتهم، وأما احتمال روايته عن تابعي فنادر قلت: لكن القاضي في «التقريب» لما ذكر المرسل واختار رده قال: وكذلك مرسل الصحابي إذا احتمل سماعه من تابعي، وهو مذهب الأستاذ أبو إسحاق، وأغرب ابن برهان في «الأوسط» فقال: إنه الأصح، ويتحصل من كلامهم خلاف في سبب المنع، وإن كان الكل عدولاً، هل هو احتمال روايته عن تابعي أو عن صحابي قام به مانع، كسارق رداء صفوان ونحوه، وقال ابن الأثير: ظاهره النقل وليس نصًا صريحًا فيه؛ إذ يقول الواحد منا: قال رسول الله ﷺ، اعتمادًا على ما نقل إليه وإن لم يسمعه منه.

(م): وكذا: عن وإن، على الأصح.

(ش): لظهوره في السماع، وصححه البيضاوى والهندى، وليس مقابل الأصح المنع، بل التوقف، كما يقتضيه كلام «المحصول»، وأما الخلاف في «إن»، فإنما ذكره المحدثون بالنسبة إلى غير الصحابي.

قال ابن عبد البر: ذهب أبو بكر البرديجي[1] أن حرف (إن) محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع في ذلك الخبر بعينه من جهة أخرى قال: والجمهور على أن، «عن» و«إن»، سواء إذا ثبت السماع واللقي. انتهى.

نعم، لا تبعد التسوية بين «عن» و«إن» في إجراء الخلاف بالنسبة للصحابي أيضًا، ثم

---

(١) هو: أحمد بن هارون بن روح، أبو بكر البرديجي، من ثقات رجال الحديث، أصله من برديج بأقصى أذربيجان، سكن بغداد وتوفي بها سنة ٣٠١هـ له كتب كثيرة منها: الأسماء المفردة في أسماء بعض الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث وبلادهم ومن روى عنهم.
انظر: شذرات الذهب (٢/٢٣٤)، تذكرة الحفاظ (٢/٢٨١)، الأعلام (١/٢٦٥).

رأيت الهندى صرح به فى «عن»، فقال: منهم من ذهب إلى أنه ظاهر فى أنه أخبره به إنسان آخر عنه عليه الصلاة والسلام، وهو ساقط كما سبق فى المرسل.

(م): وكذا: سمعته أمر ونهى.

(ش): أى على الأصح؛ لأنه وإن اختلف فى صيغ الأمر والنهى، وأن الأمر نهى عن أضداده إلى غير ذلك فالظاهر منه مع معرفته باللغة وعدالته أنه لا يطلق ذلك إلا عند تحققه، وحكى القاضى فى «التقريب» عن بعض أهل العلم: أنه ليس بحجة؛ لاحتمال أن يظن ما ليس بأمر أمرًا.

(م): أو أمرنا.

(ش): أمر بصيغة البناء للمفعول؛ لانصرافه إلى من له الأمر وهو النبى ﷺ فيكون حجة، وعن الصيرفى والكرخى أنه متردد بين أمره كل الأمة، أو بعض الولاة.

(م): أو حرم أو رخص فى الأظهر.

(ش): لأن ذلك وإن احتمل أن مسنده استنباط أو قياس؛ لكونه من الشرع فيضيفه إليه ﷺ لكنه ضعيف، وفى حكاية المصنف الخلاف نظر؛ فقد قال الشيخ أبو إسحاق فى «التبصرة»: إذا قال صحابى: أرخص لنا بكذا يرجع إلى رسول الله ﷺ بلا خلاف.

(م): والأكثر يحتج بقوله: من السنة.

(ش): حملاً له على سنة الرسول ﷺ؛ لأنه المتبادر عند الإطلاق، وهذا ما عليه الإمام والآمدى، والمتأخرون، ويؤيده قول الشافعى فى «الأم» فى باب عدد الكفن: ابن عباس والضحاك بن قيس[1] صحابيان، لا يقولون السنة، إلا لسنة رسول الله ﷺ، وخالفه الصيرفى والكرخى والمحققون، كما نقله الإمام فى البرهان؛ لاحتمال أن يريد به غير

---

(١) هو: الضحاك بن قيس بن خالد الفهرى القرشى أبو أمية، أبو أنيس، سيد بنى فهر فى عصره وأحد الولاة الشجعان، مختلف فى صحبته، شهد فتح دمشق وسكنها، وشهد صفين مع معاوية، وولاه معاوية على الكوفة سنة ٥٣هـ، دعا إلى بيعة ابن الزبير، ثم دعا إلى نفسه فأقبل أهل دمشق عليه وبايعوه على أن يصلى بهم، ويقيم لهم أمرهم حتى يجتمع الناس على خليفة، وانعقدت البيعه العامة لمروان بن الحكم والضحاك فى مرج راهط، فامتنع على مروان فقتل سنة ٢٦٤هـ وقيل ٢٦٥هـ. روى عن النبى ﷺ وحبيب بن مسلمة، وعن معاوية بن أبى سفيان، وهو أكبر منه، وتميم بن طرفة والحسن البصرى وسعيد بن جبير.
انظر: الأعلام (٢١٤/٣، ٢١٥)، الكامل لابن الأثير (٤٨٠/٣)، تهذيب التهذيب (٣٩٤/٤).

سنة الرسول، ويشهد له قول الصيدلانى[1] فى أسنان إبل الخطأ: أن الشافعى فى القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابى أو التابعى، ثم رجع عنه؛ لأنهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد.

فإن قلت: يخرج من هذا، أن لا يختص بالصحابى؛ ولهذا ذكر الشافعى قول سعيد بن المسيب فى إعسار الرجل بالنفقة، يفرق بينهما، فقيل له: سنة؟ فقال: نعم، قال الشافعى: فيشبهه أن يريد سنة رسول الله ﷺ.

قلت: مراده أنه يصير مرسلاً، وحينئذ فلا يحتج به إلا مع الاعتضاد بما سبق، بخلاف ما إذا كان قائله صحابيًا؛ فإنه لا إرسال فيه.

(م): فكنا معاشر الناس، أو كان الناس يفعلون فى عهده ﷺ.

(ش): لأن الظاهر من حال الصحابى قصد تعليم الشرع، وحكاه الهندى عن الأكثرين، وقال المصنف: لا يتجه أن يكون فيه خلاف؛ لتصريحه بنقل الإجماع المعتضد بمعرفة النبى ﷺ.

(م): فكنا نفعل في عهده، فكان الناس يفعلون، فكانوا لا يقطعون فى الشىء التافه.

(ش): هذه ثلاث صيغ متفاوته، وهى دون ما قبلها؛ فلهذا أتى بالفاء:

أولها: أن لا يصرح بجميع الناس، وهو دون ما قبلها؛ لأن الضمير فى كنا، يحتمل طائفة مخصوصة، وحكى ابن الصلاح عن أبى بكر الإسماعيلى[2] إنكار كونه من المرفوع، أما إذا قال: كنا نفعل، ولم يضفه لعهد النبى ﷺ فموقوف بلا خلاف.

ثانيها: أن لا يصرح بعهده ﷺ، وهى دون ما قبلها من جهة التصريح بالعهد، لكنها فوقها من جهة تصريحه بجميع الناس فيحتمل تساويها، والأظهر رجحان تلك؛ لأن التقييد بالعهد ظاهر فى التقرير وهو تشريع.

---

(١) هو: محمد بن داود بن محمد المروزى المعروف بالصيدلانى ويعرف بالداودى، أبو بكر شارح مختصر المزنى، وهو تلميذ الإمام أبى بكر القفال المروزى وعلى طريقته علق الشرح المذكور. توفى سنة ٤٢٧هـ.
انظر: طبقات الشافعية (١٤٨/٤)، معجم المؤلفين (٢٩٨/٩).

(٢) هو: أحمد بن إبراهيم بن العباس أبو بكر الإسماعيلى، والشافعى، إمام أهل جرجان، قال الشيخ أبوإسحاق: جمع بين الفقه والدين ورئاسة الدين والدنيا، من مصنفاته: المستخرج على الصحيح، والمعجم، ومسند عمر، والمسند الكبير نحو مائة مجلد توفى سنة ٣٧١هـ.
انظر: طبقات الفقهاء للشيرازى (ص١١٦)، شذرات الذهب (٧٥/٣).

ثالثهما: نحو قول عائشة رضى الله عنها: كانوا لا يقطعون اليد فى الشىء التافه، وهى دون الكل، ولهذا أخرها لعدم التصريح بالنبى ﷺ ، وبما يعود عليه الضمير فى قوله: كانوا.

(م): خاتمة: مسند غير الصحابى: قراءة الشيخ إملاءً وتحديثاً، فقراءته عليه، فسماعه.

(ش): إذا كان الراوى غير صحابى: فمراتب روايته عشر: **أعلاها**: أن يسمع قراءة الشيخ إملاءً وتحديثًا من غير إملاءً اقتداء بالنبى ﷺ؛ فإنه كان يعلم أصحابه السنن ويقرأ عليهم القرآن، وسواء كان سماعه من حفظه أو من كتاب.

ثانيها: قراءته على الشيخ، والشيخ ساكت يسمع اقتداءً بالذى قال للنبى ﷺ: سألت أهل العلم فأخبرونى أنه على ابنى جلد مائة وترغيب عام، وإن على امرأة هذا الرجم، فصدق عليه السلام قوله هذا، وأقره عليه وكان الناس يسألون الصحابة رضى الله عنهم الأحكام، فيقرون الحق وينكرون الباطل، وشرط إمام الحرمين صحة التحمل بها أن يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف أو تصريف لرده الشيخ، وسموها عرضًا، من حيث إن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه، ويقول به بعد الفراغ: هل سمعت؟ فيقول الشيخ: نعم، وما صرح به المصنف إنها دون السماع وهو الأصح، وقيل: مثله، وقيل: فوقه، وذكره صاحب «البديع»: أن الأول قول المحدثين، وأن التسوية هو المختار، وخص الخلاف بما إذا قرأ الشيخ من كتاب، لأنه قد يسهو فلا فرق بينه وبين القراءة عليه، أما إذا قرأ الشيخ من حفظه فهو أعلاها بالاتفاق.

ثالثها: سماعه بقراءة غيره، وهى المرتبة الثالثة، وشرط قوم إقرار الشيخ بها نطقا.

(م): فالمناولة مع الإجازة، فالإجازة بخاص فى خاص، فخاص فى عام، فعام فى خاص، فعام فى عام، فلفلان ومن يوجد ومن سيوجد من نسله، فالمناولة، فالإعلام، فالوصية، فالوجادة.

(ش): **الرتبة الرابعة**: المناولة مع الاجازة بأن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعًا مقابلاً به، فيقول: هذا سماعى لروايتى عن فلان، فاروه عنى، أو أجزت لك روايته عنى، وإنما قال: مع الإجازة، لينبه على أنها أعلى أنواع الإجازة، وأجمعوا على صحتها كما قال القاضى عياض فى «الإلماع» وإنما اختلفوا فى أنها فى رتبة السماع أم لا كما حكاه ابن الصلاح، وصحح أنها منحطة عنه، وحكاه الحاكم عن الشافعى، وصاحبيه المزنى والبويطى، ولهذا أتى المصنف بعدها بالفاء لينبه على التراخى فى الرتبة، وقال ابن خزيمة: هى فى مرتبة السماع.

حكاه عنه الخطيب، وفائدة هذا الخلاف تظهر فى أنه هل يجوز له أن يقتصر على قوله: أخبرنى أو حدثنى.

قال الهندى: والأظهر أنه لا يجوز، لأنه يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب.

الخامسة: الإجازة المجردة عن المناولة، وهى أقسام:

أعلاها: أن يجيز لخاص فى خاص بأن يقول: أجزت لك الكتاب الفلانى.

ثانيها: أن يجيز لخاص فى عام مثل: أجزت لك أو أجزت لكم جميع مسموعاتى، والخلاف فى هذا النوع أقوى من الذى قبله والجمهور على تجويزه.

ثالثها: أن يجيز لعام فى خاص، مثل: أجزت للمسلمين أو أجزت لمن أدرك حياتى رواية البخارى عنى، فمنعه جماعة، وجوزه الخطيب وغيره.

رابعها: أن يجيز لعام فى عام مثل: أجزت لجميع المسلمين أن يرووا عنى جميع مسموعاتى.

المرتبة السادسة: الإجازة للمعدوم تبعًا، نحو: أجزت لفلان ومن يوجد من نسله، وقد فعله أبو بكر بن أبى داود[1] فقال: أجزت لك ولولدك ولحبل الحبلة، أما لو ذكر المعدوم ابتداء، فقال: أجزت لمن يولد لفلان، فالصحيح المنع.

السابعة: المناولة المجردة بأن يناوله الكتاب ويقول: هذا من حديثى أو سماعى، ولا يقول: اروه عنى، فكلام المصنف يفهم صحة التحمل بها، وإنها دون ما قبلها، وليس كذلك، بل لها صورتان.

إحداهما: أن يقتصر على المناولة بالفعل، أو يقول: خذ هذا الكتاب ولا يجيز بسماعه، ولا يأذن له فى روايته فلا يجوز له عنه الرواية بالاتفاق كما قاله الهندى.

الثانية: أن يقول مع ذلك: هذا من سماعى ولا يأذن له فى روايته، قال ابن الصلاح: وهى مناولة مختلفة لا تجوز الرواية بها عند الجمهور، وحكى الخطيب عن قوم جوازها.

---

(١) هو: عبد الله بن أبى داود سليمان بن الأشعث، أبو بكر السجستانى الحافظ، من أكابر الحفاظ ببغداد، متفق على إمامته، وهو إمام ابن إمام، شارك أباه فى شيوخه بمصر والشام وسمع ببغداد، كان يقعد على المنبر بعدما عمى فيسرد من حفظه. من مصنفاته: المصابيح، والمسند، والسنن، والتفسير، والقراءات، والناسخ والمنسوخ، توفى سنة ٣١٦هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٦٨/٢، ٢٧٣)، طبقات المفسرين (٢٣٦/١)، طبقات القراء (٤٢٠/١)، طبقات الحفاظ (ص٣٢٢).

الثامنة: الإعلام المجرد عن المناولة والإجازة بأن يقول: هذا سماعى من فلان، وهذا أولى بالمنع من التى قبلها فليس له أن يرويه عنه خلافًا لابن جريج[1] وطائفة من المحدثين والظاهرية حتى قالوا: لو قال: ولا تروه عنى رواه، لأن ذلك الكتاب قد يكون مسموعه ولا يأذن له فى روايته لخلل علمه منه فلا يجوز روايته.

التاسعة: الوصية بالكتب بأن يوصى الراوى بكتاب يرويه عند موته أو سفره لشخص، فعن بعض السلف أنه جوز به رواية الموصى له بذلك عن الموصى، قال ابن الصلاح: وهو بعيد جدًا، وأنكره عليه ابن أبى الدم[2]، وقال: الوصية أرفع مرتبة من الوجاده[3] بلا خلاف وهى معمول بها عند الشافعى وغيره، كما سيأتى فهذه أولى.

العاشرة: الوجادة، وهى مصدر مؤكد ليس عن العرب بأن يجد الحديث بخط رجل فيقول: وجدت بخط فلان أو قرأت بخطه، ولا يجوز إطلاق حدثنا وأخبرنا وهى معمول بها عند الشافعى ونظار أصحابه خلافًا لمعظم المحدثين والفقهاء، إذ قد يغلب على الظن، بل يقرب من القطع صحة ذلك عن المروى عنه وإلا لانسد باب النقل.

(م): ومنه الحربى وأبو الشيخ والقاضى والحسين والماوردى الإجازة، وقوم العامة

---

(١) هو: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشى الأموى مولاهم المكى، أبو الوليد، ويقال أبو خالد من تابعى التابعين، أحد العلماء ومن فقهاء مكة وقرائهم المشهورين، قال أحمد: أول من صنف الكتب ابن جريج وابن أبى عروبة، وذكر ابن حبان أنه من المدلسين. قال النووى: واعلم أن ابن جريج أحد شيوخنا وأئمتنا، فالشافعى أخذ عن مسلم بن خالد الزنجى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن ابن عباس. توفى سنة ١٥٠هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٤٠٠/١)، طبقات المفسرين للداودى (٣٥٨/١)، شذرات الذهب (٢٢٧/١).

(٢) هو: إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم، أبو إسحاق شهاب الدين المعروف بابن آدم الحموى الهمدانى الشافعى، القاضى، نشأ وتعلم فى بغداد، ثم رحل إلى العواصم الإسلامية واشتغل بالتدريس والتعليم ثم تولى قضاء حماة. من مصنفاته: شرح مشكل الوسيط للغزالى، أدب القضاء، التاريخ الكبير، وغيرها.
انظر: طبقات الشافعية للسبكى (١١٥/٨)، شذرات الذهب (٢١٣/٥)، الأعلام للزركلى (٤٢/١).

(٣) الوجادة: وهى أن يجد الشخص أحاديث أو كتابًا أو أكثر بخط شخص بإسناده، ويقدم عند الأداء، بعبارات مثل: «وجدت بخط فلان»، أو: قال فلان وهذا النوع من أنواع «المنقطع» بيد أنه يحمل شوب اتصال. انتهى.
انظر: مفاتيح علوم الحديث (ص٩).

منها، والقاضي أبو الطيب، من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح، والإجماع على منع من يوجد مطلقًا.

(ش): الجمهور على الرواية والعمل بالإجازة، ومعناه إذا صح عنده أن مجيزه روى هذا بطريق صحيح فيرويه هو عنه، يقتضي الإجازة فيتصل السند، وإذا اتصل جاز العمل، وحكى الباجي فيه الاتفاق ولكن منع منها طائفة من المحدثين، منهم الحافظ أبو الشيخ الأصبهاني[1]، وإبراهيم بن إسحاق الحربي[2] وكذلك شعبة[3] وأبو زرعة الرازي[4]، وقال: ما رأيت أحدًا يفعله ولو تساهلنا لذهب العلم، ولم يكن للطلب معنى، ومن الفقهاء: القاضيان، الحسين والماوردي، وقالا: لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة وهذا الاحتجاج قاله قبلهما شعبة فيما حكاه الخطيب، بل هو قول الشافعي رواه الربيع عنه، ونقل عبد الوهاب عن مالك قال: ونقله في الإحكام عن أبي حنيفة، وقال أبو طاهر الزيادي من قال لغيره: أجزت لك أن تروي عني، فكأنه يقول له: أجزت لك

---

(١) هو: عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري أبو محمد، أبو الشيخ الأصبهاني، محدث، حافظ مفسر مؤرخ، سمع من إبراهيم بن سعدان وابن أبي عاصم، وروى عن أبي خليفة وأمثاله بالموصل وحران والحجاز والعراق، وروى عنه أبو بكر أحمد بن عبد الرحمن الشيرازي، والماليني، وأبو نعيم، وابن مردويه.. من مصنفاته: التفسير، وكتاب عظمة الله ومخلوقاته، ذكر فيه عظمة الله وعجائب الملكوت العلية وغيرها، توفي سنة ٣٦٩هـ.
انظر: شذرات الذهب (٦٩/٣)، النجوم الزاهرة (١٣٦/٤).

(٢) هو: إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم الحربي كان إمامًا في العلم، رأسًا في الزهد عارفًا بالفقه، بصيرًا بالأحكام، حافظًا للحديث، وأحد الناقلين لمذهب الإمام أحمد. من مصنفاته: غريب الحديث، دلائل النبوة، وكتاب الحمام، وغيرها توفي سنة ٢٨٥هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٩٠/٢)، طبقات الحنابلة (٨٦/١).

(٣) هو: شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي مولاهم، أبو بسطام الواسطي ثم البصري، الإمام المشهور، من تابعي التابعين وأعلام المحدثين وكبار المحققين، أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين وعدالتهم. توفي سنة ١٦٠هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢٤٧/١)، حلية الأولياء (١٤٤/٧)، تاريخ بغداد (٢٥٥/٩).

(٤) هو: عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ القرشي، مولاهم المخزومي، الإمام الحافظ، أحد الأئمة الأعلام وحفاظ الإسلام، روى عنه الإمام مسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأبو عوانة وغيرهم، قال إسحاق بن راهويه: كل حديث لا يعرفه أبو زرعة الرازي ليس له أصل. توفي سنة ٢٦٤هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٣٢٦/١٠)، شذرات الذهب (١٤٢/٢) تذكرة الحفاظ (٥٥٧/٢).

أن تكذب عليَّ؛ إذ الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال ابن حزم: إنها بدعة غير جائزة، وفى المسألة مذهب ثالث: إن كان المجيز والمستجاز يعلمان ما فى الكتاب من الأحاديث جاز، وإلا فلا، وهو اختيار أبى بكر الرازى من الحنفية ونقل عن مالك، فعلى هذا الإجازة بكل ما يثبت أنه مسموع الشيخ لا يجوز؛ ضرورة، أنهما لا يعلمان جميع تلك الأحاديث، وقال فى «البديع»: المختار إن كان المجيز عالمًا بما فى الكتاب والمجاز له فهمًا ضابطًا؛ جازت الرواية وإلا بطلت عند أبى حنيفة ومحمد، وصحت عند أبى يوسف تخريجًا من كتاب القاضى إلى مثله فإن علم ما فيه؛ شرط عندهما لا عنده، والأحوط ما قالاه، صونًا للسنة وحفظًا لها واحتج ابن الصلاح للجواز بأنه إذا جاز له أن يروى عنه مروياته؛ فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أجازه بها تفصيلاً، وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعا كما فى القراءة على الشيخ. ومنع قوم الإجازة العامة؛ كأجزت لجميع المسلمين، ومنع القاضى أبو الطيب الإجازة للمعدوم ابتداءً؛ كأجزت من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح؛ لأن الإجازة فى حكم الإخبار بالمجاز جملة، فكما لا يصح الإخبار للمعدوم؛ لا يصح إجازته، وجوزها الخطيب وغيره وانعقد الإجماع على الإجازة للمعدوم مطلقًا؛ أى: على العموم، وكأنها إجازة من معدوم لمعدوم.

تنبيه: ما حكاه المصنف عن إبراهيم الحربى تابع فيه ابن الصلاح وكذا حكاه عنه الخطيب، ثم روى فى موضع آخر عن سليمان بن إسحاق الجلاب، قال: سألت إبراهيم الحربى، قلت: سمعت كتاب الكلبى، وقد تقطع عليَّ والذى هو عنده يريد الخروج، فكيف ترى لى أستجيزه أو أساله أن يكتب به إليَّ؟ قال: قل له يكتب به إليك، فتقول: كتب إليَّ فلان والإجازة ليست هى شيئًا. قال الخطيب: قد ذكرنا فيما تقدم أن إبراهيم الحربى كان لا يعد الإجازة والمناولة شيئًا وهاهنا قد اختار المكاتبة على إجازة المشافهة، والمناولة أرفع من المكاتبة؛ لأن المناولة إذن بمشافهة فى رواية لغيره، والمكاتبة مراسلة بذلك، قال: فأحسب أن إبراهيم رجع عن القول الذى أسلفناه عنه إلى ما ذكره هاهنا من تصحيح المكاتبة، وأما اختياره لها على إجازة المشافهة، فإنه عضد بذلك إذا لم يكن للمستجيز بما استجازه نسخة منقولة من أصل المجيز ولا مقابلة به وهذا القول فى معنى ما ذكره لى البرقانى عند سؤالى إياه عن الإجازة المطلقة، ويروى أن إبراهيم ذهب إلى أن الإجازة لمن لم يكن له نسخة منقولة من الأصل أو مقابلة به، ليست شيئًا لأن تصحيح ذلك سماعًا للراوى ومقابلاً بأصل كتابه، وربما كان فى غير البلد الذى الطالب فيه متعذر إلا بعد المشقة، والمكاتبة بما يروى وإنفاذه إلى الطالب أقرب إلى السلامة وأجدر بالصحة.

(م): وألفاظ الرواية من صناعة المحدثين.

(ش): أى: ألفاظ الراوى عند الأداء إذ الحمل بالطريق السابقة من صناعة المحدثين، فلا وجه لذكرها هنا، خوفًا من خلط العوام. أ.هـ. ما أردته والحمد لله أولاً وآخرًا.

تم بحمد الله تعالى، الجزء الأول، ويليه إن شاء الله الجزء الثانى وأوله

الفصل السادس فى المصالح المرسلة

* * *

فهرس